N° 6 1950 Juin

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LE SACERDOCE CÉLESTE DU CHRIST SELON CHRYSOSTOME

On ne saurait s'attendre à trouver dans le livre de M. le Chanoine Moulard sur saint Jean Chrysostome (1) une mise au point définitive de tous les problèmes que soulève l'œuvre du grand Docteur. Et il y aurait mauvaise grâce à ne pas admirer la prodigieuse documentation que résume ce gros volume, bourré de citations et de références, de faits historiques et d'allusions précises. Pourtant, l'occasion peut être bonne pour revoir certaines affirmations, trop rapides ou trop peu nuancées, que se passent nos manuels en quête d'arguments de tradition. Tel est le cas de ce jugement, que nous lisons dans l'ouvrage de M. Moulard, à la page 226 : « Le ministre de l'Eucharistie, au delà des apparences humaines, c'est le Christ lui-même, revivant et faisant revivre sous les yeux des fidèles la Cène immortelle ». Voilà qui semble bien confirmer la thèse du R. P. Garrigou-Lagrange sur l'oblation actuelle du Christ à la Messe, et condamner, au contraire, la position célèbre du P. de la Taille qui n'admettait qu'une oblation purement virtuelle : tous deux s'appuyant, d'ailleurs, sur Chrysostome. Il faut bien reconnaître que les textes cités de part et d'autre permettent cette double interprétation : aussi le P. W. Lampen, confrontant les deux positions, aboutissait-il à renvoyer les parties dos à dos, en concluant que, en définitive, on ne pouvait rien savoir de certain sur l'opinion de Chrysostome (2). Faut-il en rester là, ou se contenter de la trop vague affirmation de M. Moulard ?

Il nous a semblé utile de reprendre le problème sur des bases plus larges : il ne peut y avoir, en effet, qu'un moyen de savoir ce que pense un auteur du rôle du Christ à la messe, et c'est de considérer dans son ensemble toute sa doctrine sur le sacerdoce du Christ au ciel,

(1) A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre,* Paris, 1949. — Un compte rendu de ce travail très solide paraît dans ce fascicule de la *N.R.Th.* (*N.d.l.R.*).

(2) R. Garrigou-Lagrange, dans : *Angelicum,* XIX, 1942, p. 110 ss. — W. Lampen, *Doctrina S. Ioannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa,* dans *Antonianum,* 1943, p. 3-16.

après sa glorification. Tel sera donc, en deux mots, notre dessein : tâcher de découvrir, sur ce point spécial, la véritable pensée de Chrysostome, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de son œuvre, mais surtout de son commentaire de l'Epître aux Hébreux.

* * *

Jean Chrysostome gouvernait depuis 5 ans environ l'Eglise de Constantinople, lorsque, au cours de l'an 403, il entreprit de commenter devant ses fidèles l'Epître aux Hébreux. Selon son habitude, il n'avait pas écrit le texte intégral de ses homélies; mais il parlait d'abondance, émaillant ses propos de réflexions inattendues provoquées par les réactions de son auditoire, voire par la turbulence des enfants (3). Et les sténographes s'efforçaient de recueillir fidèlement les moindres paroles de l'orateur.

Mais celui-ci mourra, le 14 septembre 407, avant de voir publier son œuvre, et, sans doute, avant d'avoir pu relire et mettre au point les notes de ses auditeurs. Ce sont, probablement, ces notes que le prêtre Constantin (ou Constantius) publiera dans la suite, et qui nous sont parvenues, après avoir eu sur l'exégèse traditionnelle de l'Epître aux Hébreux une importance de tout premier ordre, même dans l'Eglise d'Occident (4). Notes de sténographes, ou brouillon de l'orateur (5), les homélies de saint Jean Chrysostome, telles que nous les possédons, nous donnent sur sa pensée d'inestimables renseignements; mais n'y cherchons point un traité théorique parfaitement équilibré et d'une précision technique rigoureuse. Nous entendons un orateur, et un orateur populaire, plus soucieux de se faire com-

(3) Voir, par exemple, les textes inédits publiés par S. Haidacher, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXXI, 1907, p. 159, 9.

(4) Sur l'introduction de Chrysostome en Occident, cfr Chrys. Baur, *L'entrée littéraire de Saint Chrysostome dans le monde latin*, dans la *Rev. d'Hist. ecclés.*, t. VIII, 1907, p. 249-265. Il est déjà mentionné par saint Jérôme en 392 (p. 249). Dès le début du V^e^ siècle, on commença à le traduire en latin. Mais ce n'est qu'au VI^e^ siècle que l'on traduisit les homélies sur l'Epître aux Hébreux : c'est Cassiodore qui fut l'instigateur de ce travail; il le fit accomplir par un des moines du monastère qu'il avait fondé à Vivarium, le scolastique Mutien (Mutianus Scholasticus). C'est Cassiodore lui-même qui nous rapporte le fait (*De Instit. divin. litter.*, VIII, *P.L.*, LXII, 1120 A). Voir aussi G. Bardy, dans l'*Année Théologique*, t. VI, 1945, p. 383-425. La traduction de Mutien est reproduite dans Migne (*P.G.*, LXIII, 237-455).

(5) Tout dépend de la traduction que l'on donne au mot « σημεῖα », dans le titre même de l'ouvrage. Chrys. Baur (*Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1930, p. 84-85) pense que ce ne sont pas des notes sténographiées, mais plutôt un brouillon (der erste Entwurf, das Concept), fait par Chrysostome lui-même. Le savant éditeur B. de Montfaucon, dans la préface de son édition des Homélies sur l'Epître aux Hébreux, émet l'avis contraire (*P.G.*, LXIII, 3-4). De même la plupart des historiens de saint Jean Chrysostome : voir par exemple M. von Bonsdorf, *Zur Prädigttätigkeit des Johannes Chrysostomus*, Helsingfors, 1922, p. 108. Voir aussi Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. IX, 2, col. 1819, 3-8.

prendre de tous que de résoudre des difficultés exégétiques de détail, plus préoccupé même de provoquer un renouveau moral que de satisfaire la pieuse curiosité de quelque élite intellectuelle. Cela n'est pas sans inconvénients pour le lecteur, et l'on pourrait parfois lui appliquer le reproche qu'en sa 3e homélie il fait à saint Paul : « C'est son habitude de ne pas se préoccuper beaucoup des expressions qu'il emploie » (6). Mais on aurait tort de s'arrêter à ces ombres. D'ailleurs, dans les passages plus difficiles, ou moins précis, nous avons la ressource de nous reporter à l'œuvre littéraire et oratoire de la féconde carrière antérieure du saint.

En fait, il se trouve que Chrysostome a eu, dès les débuts de son activité littéraire, l'occasion de considérer à diverses reprises les questions qui nous concernent ici. Le célèbre traité *De Sacerdotio* ne remonte-t-il pas, selon toute vraisemblance, au temps où, simple diacre, il menait à Antioche une vie studieuse et ardente, soit entre l'année 381 et les débuts de 386 (7) ? Et les idées qu'il avait alors émises, la haute estime qu'il a du sacerdoce chrétien, les sentiments de respect, de crainte, qu'il manifeste en ce traité, nous les retrouvons tout au long de ses œuvres successives jusqu'à cette dernière année de ministère épiscopal, où, abordant l'Épître aux Hébreux, il sera conduit par saint Paul lui-même à s'arrêter plus longuement à la considération du sacerdoce de Jésus.

I. LA SESSION CELESTE DU CHRIST GRAND-PRETRE

Le Christ est prêtre, grand-prêtre de la nouvelle alliance, et prêtre éternel. Il n'est pas besoin d'insister pour établir sur ce point la pensée de Chrysostome. Notons seulement quelques précisions.

Que le Sauveur soit prêtre, ce n'est pas là un effet de sa divinité, mais bien de la libre décision divine de laquelle découla l'Incarnation (8) : c'est donc dans son humanité que le Christ est prêtre (9) ; c'est depuis son Incarnation qu'il l'est (10). Il est vrai que, différent en cela de tous les autres prêtres, il n'a eu besoin de recourir à aucun autre pour recevoir l'onction sacerdotale, mais qu'il l'a reçue de sa divinité elle-même ; dès lors, et la conclusion est d'importance, puisqu'aucun intermédiaire humain et mortel n'intervient, le sacerdoce de Jésus sera un sacerdoce éternel (11).

(6) *Homil. III* (P.G., LXIII, 32).
(7) G. Rauschen, *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Fribourg-en-Br., 1897, p. 115. — Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, t. IX, 2, col. 1813. — A. Moulard, *op. cit.*, p. 51-54.
(8) *Hom. VII* (P.G., LXIII, 64).
(9) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 110).
(10) *Hom. XIII* (P.G., LXIII, 103).
(11) *Ibid.*, col. 104.

Prêtre éternel, oui, mais prêtre qui siège à la droite du Père. Dès les premiers versets de l'Epître aux Hébreux, Chrysostome se voit invité à parler de la session du Christ au Ciel. Bien plus, saint Paul semble résumer dans cette session à la droite du Père toute sa doctrine sur l'état actuel du Sauveur glorifié.

En fait, tel paraît bien être le point de vue fondamental où se placera Chrysostome pour résoudre toutes les questions qui se poseront à lui au sujet du sacerdoce éternel du Christ au Ciel. Il aura toujours présent à la pensée que le Sauveur, après sa vie mortelle et souffrante, après la Rédemption accomplie, maintenant siège à la droite de son Père dans les hauteurs des cieux. Aussi se préoccupe-t-il de bien préciser, de bien peser tous les termes de cette donnée révélée qui sera primordiale dans son exégèse :

« Que signifie l'expression : dans les hauteurs (des cieux) ? (Paul) circonscrit-il Dieu dans un lieu ? Non, certes; ce n'est pas pour nous le faire supposer qu'il emploie ces mots; de même que l'expression : *à la droite,* n'indique pas en Dieu une forme sensible, mais seulement l'égalité de dignité (du Fils) avec le Père, de même ces mots : *dans les hauteurs* (*des cieux*) ne limitent pas Dieu à ce lieu, mais affirment sa prééminence et sa transcendance sur tous les êtres : cela revient à dire : il s'est avancé jusqu'au trône même de son Père. Ainsi, comme le Père est au plus haut des cieux, ainsi (le Fils) s'y trouve lui-même; la session avec le Père ne signifie rien d'autre que l'égalité de dignité » (12).

Ecartons donc toutes les déterminations spatiales : Dieu n'est pas dans un lieu; il n'a pas de droite ni de gauche. Etre à la droite du Père, c'est être égal au Père en dignité (13). Une telle égalité avec le Père ne date pas du jour de l'Ascension; lorsque le Père a dit au Fils : « Assois-toi », celui-ci n'était pas debout (14); il n'a jamais été debout, il a toujours été égal au Père en dignité (15), il a toujours été le Verbe de Dieu (16), il a toujours été supérieur aux anges (17).

Alors, pourquoi saint Paul parle-t-il de cette session à la droite du Père comme d'une suite, voire d'un effet de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension ? La réponse est manifeste : il s'agit là de la nature humaine du Christ. Il est vrai que la Passion a mérité au Christ la gloire actuelle dont il jouit dans son humanité; mais cette même gloire, il la possédait par droit de naissance (τῆς φύσεως) (18). Il n'en reste pas moins que, dans son humanité, il est parvenu à un nouveau degré de perfection, d'achèvement : tel est le premier sens (19) des expressions de l'Epître aux Hébreux: τελειῶσαι,

(12) *Hom. II* (P.G., LXIII, 24).
(13) *Ibid.*
(14) Voir le texte ci-dessus.
(15) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(16) *Hom. I* (P.G., LXIII, 16-17).
(17) *Ibid.*
(18) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(19) Nous disons le premier sens. Nous en verrons, en effet, un deuxième plus loin.

τελειωθείς ([20]). Et Chrysostome explique : « Celui qui souffre en faveur d'un autre, n'est pas utile seulement à cet autre; mais lui aussi, il acquiert de la gloire, il croît en perfection... En effet, le Christ lui-même fut glorifié, lorsqu'il eut subi la Passion » ([21]). Le premier résultat de cette τελειώσις est que désormais le Christ, non seulement comme Dieu, mais aussi dans sa nature humaine, siège à la droite du Père. C'est là un fait qui suscite l'enthousiasme de notre orateur : « Et vraiment c'est là une chose grande et admirable, un fécond sujet d'étonnement, que la nature humaine (du Christ) siège là-haut, et soit adorée par les Archanges, et les Chérubins et les Séraphins » ([22]).

Glorifié, comme homme, à la droite du Père, le Christ l'est donc aussi comme prêtre. De là découle, pour Chrysostome, une série de conclusions qui semblent bien résumer toute sa doctrine du Sacerdoce céleste. Un principe souvent répété sous des formes diverses, et toujours sous-entendu, préside à tout ce qui suit : « Ce n'est pas là la position d'un prêtre (d'être assis); mais celle de celui en vue duquel (le prêtre) doit exercer son sacerdoce » ([23]).

Ainsi, du moment que notre Sauveur désormais nous est décrit comme assis à la droite du Père, nous n'avons pas le droit de le considérer comme exerçant quelque fonction sacerdotale incompatible avec la gloire dont il est revêtu jusque dans sa nature humaine. Saint Jean Chrysostome sera, nous espérons le montrer, toujours conséquent avec ce principe fondamental. Cela n'est pas, toutefois, sans créer certaines difficultés à l'orateur : car l'Epître aux Hébreux ne se fait pas faute de nous montrer le Christ comme « *ministre du sanctuaire* », comme « *médiateur* », voire comme « *intercesseur* » auprès du Père, toutes expressions qui, à première vue tout au moins, laisseraient entrevoir l'exercice de quelque fonction sacerdotale. Mais à toutes ces difficultés que nous verrons en détail plus loin, saint Jean Chrysostome oppose une réponse en son fond identique, réponse de principe que nous croyons devoir, dès maintenant, exposer.

Chaque fois donc que nous trouverons quelque expression qui semble incompatible avec la session du Christ à la droite de son Père, l'orateur nous répondra : c'est là une συγκατάβασις, littéralement, une condescendance. Il s'est, d'ailleurs, donné la peine de nous expliquer ce qu'il entendait par ce mot, et cela plusieurs années auparavant, à Antioche, vers la fin de 386, dans ses homélies *Adversus Anomaeos* :

---

(20) *Hébr.*, II, 10; V, 9.
(21) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(22) *Hom. V* (P.G., LXIII, 46).
(23) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 109-110); cfr *Hom. XVIII*, col. 107, etc. — Telle est aussi la position de Sévérien de Gabala : « Ne considérez pas le Christ comme un prêtre qui se tient debout (pour célébrer), mais considérez-le, eu égard à sa dignité, siégeant avec le Père ». *Homil. de Sigillis*, P.G., LXIII, 535.

« Qu'est-ce donc que la συγκατάβασις ? Elle a lieu, lorsque Dieu n'apparaît pas tel qu'il est, mais lorsqu'il se montre tel qu'est capable de le voir celui qui le contemple, mesurant sa manifestation à la faiblesse de la vue de ses contemplateurs » (24).

Condescendance dont le Christ, dès sa vie mortelle, nous donne fréquemment l'exemple : c'est ainsi qu'il prie, alors qu'il n'y était nullement obligé, qu'il se proclame fréquemment inférieur au Père, etc. Pourquoi ces actes d'humilité, ces manifestations de condescendance ? Nous en trouvons les raisons énumérées dans la 7e Homélie contre les Anoméens. Les voici :

— d'abord pour montrer qu'il avait une nature humaine véritable, contre les Docètes (25) ;

— pour se conformer à la faiblesse de ses auditeurs incapables d'accepter et de comprendre de prime abord la doctrine de l'Incarnation dans sa pureté (26) ;

— pour nous donner un exemple d'humilité (27) ;

— pour bien mettre en relief la distinction entre la Personne du Fils et celle du Père (28) ;

— pour diminuer la haine des juifs... (29).

Cet exemple de condescendance donné par le Christ a été suivi par saint Paul qui, lorsqu'il le faut, sait donner du lait à ses auditeurs, encore incapables d'une alimentation plus solide (30). Il se servira, à cet effet, d'expressions prudentes, voire anthropomorphiques, pour faire accepter une haute doctrine, dont l'élévation rend l'acceptation difficile à des âmes faibles. Il importe donc toujours de corriger ces passages par d'autres affirmations voisines, pour saisir l'enseignement de l'Apôtre dans sa totale et haute complexité. Ainsi lorsqu'il nous dira que le Christ « *intercède* » pour nous, ou qu'il est « *ministre du sanctuaire* » céleste, nous devrons nous garder d'oublier que ce prêtre céleste, intercesseur auprès du Père, est assis à la droite de la Majesté. Il faut interpréter les expressions presque humiliantes dont se sert saint Paul, et n'y voir que l'affirmation de l'immense charité que conserve envers nous le Sauveur glorifié... Il y aura donc certaines actions sacerdotales qui pourront être admises chez le Christ pendant sa vie terrestre, mais que nous ne pouvons pas accepter d'imaginer en lui, maintenant qu'il est dans la gloire, assis sur le siège de sa royauté (31). Que si cependant nous trouvons sous la plume de saint Paul des expressions qui semblent faire difficulté, il faut affirmer que c'est

(24) *Adv. Anomaeos, hom. III* (P.G., XLVIII, 722).
(25) *Ibid., hom. VII* (P.G., XLVIII, 759-760).
(26) *Ibid.*, col. 761.
(27) *Ibid.*
(28) *Ibid.*, col. 761-762.
(29) *Ibid.*, col. 762. On trouvera une énumération semblable dans la 10e homélie (P.G., XLVIII, 785 ss.).
(30) *I Cor.*, III, 2.
(31) Voir, par exemple, *Hom. XIII*, P.G., LXIII, 106-107.

là une συγκατάβασις, une condescendance de l'Apôtre pour notre faiblesse.

Reste, d'ailleurs, une dernière et magnifique solution : si le chef du Corps Mystique, assis à la droite de son Père, ne prie plus, n'offre plus de sacrifice, du moins personnellement, il n'en est pas moins vrai que dans son Corps Mystique, et par ses membres, il continue d'offrir, et de prier... et d'être soumis au Père. Nous trouvons cet enseignement explicitement formulé dans la très belle homélie sur *I Cor.*, XV, 28, publiée par S. Haidacher (32) : Lorsque l'Apôtre, dans la Ire aux Corinthiens, XV, 28, nous dit que le Fils « *sera soumis, lui aussi* », au Père, il emploie ces expressions à cause de la faiblesse de ses lecteurs (διὰ τὴν ἀσθένειαν) (33). En réalité le Christ est absolument égal au Père. La soumission dont il s'agit n'est que la sujétion du Christ dans son Eglise (34). Et Chrysostome entreprend de démontrer ce qu'il avance; à cet effet il raisonne par analogie, à partir de deux textes scripturaires bien connus. Tout d'abord, la conversion de saint Paul : après sa résurrection, le Christ a introduit au Ciel son corps mortel; au Ciel, il n'a plus à souffrir, il n'est plus persécuté; et pourtant, à Saul renversé sur le chemin de Damas, il dit : *Pourquoi me persécutes-tu ?* « Le Christ fait siennes les souffrances de l'Eglise » (36). Il faudra faire un raisonnement semblable — et c'est la deuxième preuve apportée par Chrysostome —, lorsque saint Paul nous dit : « *Je complète en ma chair ce qui manque à la passion du Christ, pour son Corps qui est l'Eglise* » (37) : nous avons là un autre exemple de cette appropriation que le Sauveur se fait de nos souffrances... (38).

On voit le souci de notre orateur : du Christ glorifié, même considéré dans son humanité, toutes les expressions marquant une dépendance, une sujétion, sont à écarter : cela doit s'entendre de son Corps Mystique et non, à la lettre, du chef de ce Corps. Il en sera ainsi de tous les passages indiquant un acte sacerdotal d'offrande, de prière, de culte : toute action sacerdotale de ce genre exige que le prêtre soit debout; or le nôtre est assis, et c'est là la position de Celui auquel s'adresse le culte, de Dieu lui-même (39).

---

(32) S. Haidacher, *Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift,* dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXXI, 1907, p. 152-153.

(33) Ailleurs, de ce même texte, il est dit que c'est un cas de « synkatabasis » : *Hom. VII adv. Anom.* (P.G., XLVIII, 762).

(34) *Loc. cit.*, p. 153, 5-7.

(35) οἰκειοῦται; pour un usage semblable de ce mot, cfr *Hom. IV in I Tim.* (P.G., LXII, 523); de même *Hom. VII in I Tim.* (*ibid.*, col. 537).

(36) *Ibid.*, p. 154, 5-14.

(37) *Coloss.*, I, 24.

(38) *Loc. cit.*, p. 154, 25 ss.

(39) *Homil. XVIII in Hebr.* (P.G., LXIII, 135). — On peut comparer, dans le même sens : Sévérien de Gabala, *Homil. de Sigillis* (P.G., LXIII, 535); *Hom. 6e sur l'Incarnation* (P.G., LIX, 698); Théodoret, *in Hebr.*, VIII, 1-2 (P.G., LXXXII, 733 D — 736 A).

II. LA VALEUR INFINIE DU SACRIFICE DE LA CROIX

Le Christ est désormais assis à la droite de son Père, et, puisqu'il est assis, il ne peut pas être engagé dans une action cultuelle. On ne peut donc pas parler d'un sacrifice du Christ au Ciel, d'un sacrifice céleste au sens strict de ce mot. A quoi bon d'ailleurs ? Le Sacrifice de la Croix n'est-il pas suffisant ? Au contraire, l'Epître aux Hébreux nous affirme que notre grand-prêtre n'a pas besoin, comme les autres, d'offrir chaque jour des sacrifices : *Hoc enim fecit semel* (ἐφάπαξ : une fois pour toutes), *seipsum offerendo* (*Hébr.*, VII, 27) (40). Alors, conclut Chrysostome, ne parlons plus de sacrifice céleste.

Il n'y a, en tout cas, certainement pas de nouveau sacrifice, cela serait faire injure à la perfection du sacrifice de la croix. C'est en cela qu'il l'emporte sur les sacrifices de l'Ancienne Loi qui avaient besoin d'être constamment renouvelés :

« Pourquoi, dites-moi, fallait-il plusieurs sacrifices, si un seul avait suffi ? Ceux qui sont réitérés, par ce seul fait qu'on continue à les offrir, montrent bien que leurs oblateurs n'étaient pas encore purifiés. En effet, un médicament, s'il est efficace et salutaire, et s'il est capable d'expulser toute la maladie, il suffit de l'employer une seule fois et il procure tous ses effets; si, employé une première fois, il a procuré tous ses effets et qu'on ne l'emploie plus, cela montre son efficacité » (41).

Au contraire, le sacrifice du Christ à lui seul a suffi à remettre les péchés, « bien qu'il fût unique et qu'il n'ait été offert qu'une seule fois » (42). Par la volonté de Dieu nous avons été sanctifiés : « Comment sanctifiés ?... *par l'offrande du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes* (*Hébr.*, X, 13) » (43).

Cette même conclusion, Chrysostome la découvre dans la relation qu'affirme l'Epître aux Hébreux entre la rémission des péchés et la conclusion du Nouveau Testament (*Hébr.*, X, 16-18). Écoutons son raisonnement :

« Ainsi (le Christ) a remis les péchés, lorsqu'il a donné son Testament; or son Testament il l'a procuré par son sacrifice. Donc, s'il a effacé les péchés par son unique sacrifice, il n'y a plus besoin d'un deuxième (sacrifice) » (44).

De l'unicité du sacrifice rédempteur découle une autre conclusion importante : pas plus que la Passion, le baptême, qui en est l'image et l'application à l'âme du fidèle, ne peut être réitéré. A cause de textes comme celui que nous venons de citer, on a voulu même faire

(40) *Homil. XIII* (P.G., LXIII, 107).
(41) *Hom. XVII* (P.G., LXIII, 130); cfr col. 55.
(42) *Ibid.* et col. 107.
(43) *Hom. XVIII* (P.G., LXIII, 135).
(44) *Hom. XVIII* (P.G., LXIII, 136). Voir aussi *Hom. XIII* (P.G., LXIII, 107).

de Chrysostome l'adversaire du sacrement de pénitence. Il ne nous appartient pas d'entrer dans le détail de toute la controverse, spécialement sur la confession auriculaire ([45]). Arrêtons-nous seulement à ce qui précise l'unicité stricte du sacrifice de la Croix. La réponse de Chrysostome tient en ces lignes :

> Paul ne rejette pas la pénitence, ni la rémission des péchés opérée par la pénitence; il ne repousse pas non plus le pécheur, et ne le condamne pas au désespoir. Il n'est pas à ce point l'ennemi de notre salut. Alors quoi ? (Paul) écarte (la possibilité d'un) deuxième baptême. En effet, il ne dit pas : « Il n'y a plus de pénitence », ni : « Il n'y a plus de rémission des péchés » ; mais : « *il n'y a plus de sacrifice* », c'est-à-dire : « il n'y aura pas une deuxième fois la Croix » ([46]).

Et Chrysostome conclut en montrant à nouveau la supériorité du sacrifice chrétien sur les sacrifices juifs. Il est vrai que ces derniers préfiguraient, à leur manière, l'unicité du sacrifice de la Croix : le rite solennel de l'Expiation, en effet, n'avait lieu qu'une fois par an; à la suite de l'Épître aux Hébreux, notre orateur souligne en passant cette préfiguration ([47]), mais il insiste surtout sur les différences. Pas de nouveau baptême, parce qu'il n'y a pas de deuxième sacrifice de la Croix. A ses néophytes, il l'avait déjà enseigné : « de fait, il y a encore une rémission des péchés, mais plus par la nouvelle naissance du baptême » ([48]).

Concluons. Une réitération ou même une continuation céleste du sacrifice de la Croix nous est apparue comme nettement en dehors de la pensée de saint Jean Chrysostome, et cela pour deux motifs que nous pouvons résumer ainsi :

a) le Christ, parce qu'il est désormais assis à la droite de son Père, n'est pas dans l'attitude d'un prêtre, d'un ministre. Un ministre se tient debout;

b) la Passion se distingue des sacrifices anciens précisément par le fait que ce sacrifice n'a eu besoin d'être offert qu'une fois pour toutes. Point donc de nouveau sacrifice du Christ.

III. L'EUCHARISTIE SACRIFICE CELESTE

Il n'est pas douteux, à l'encontre de ce que nous venons de dire,

(45) Cfr P. Galtier, *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans les *Rech. de Sc. Rel.*, 1910, p. 209-240, 313-350; A. Moulard, *op. cit.*, p. 222-223.

(46) *Hom. 28* (P.G., LXIII, 143). Voir encore, entre autres, col. 118.

(47) P.G., LXIII, 118.

(48) *Hom. Benedictus Deus, ad Neophytos.* Nous n'avons de cette homélie que la traduction latine du pélagien Anianus (éd. Fronton, *Chrysostomi opera*, Paris, 1614, t. V, p. 158-162). S. Haidacher en a publié une traduction en allemand, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 177-186. Comme nous n'avons pas pu consulter l'édition de Fronton, nous suivons le texte de Haidacher. Le passage dont il s'agit est à la page 185. Cfr la note de la p. 191.

qu'il y ait des expressions dans saint Jean Chrysostome qui semblent, à première vue, indiquer chez lui une doctrine du sacrifice céleste au moins au sens large, une continuation céleste du sacrifice de la Croix ([49]).

Il est certain qu'en pareille matière, l'interprétation est fort difficile : les Pères, les exégètes du temps de Chrysostome n'ont pas une terminologie aussi précise, aussi nuancée que les théologiens modernes. Il ne faut pas nous attendre à trouver la question posée et résolue en termes explicites. Il nous faut donc patiemment recueillir les textes, les comparer, les éclairer l'un par l'autre, pour essayer d'y découvrir la pensée réelle de l'auteur. Or, disons-le tout de suite, il ne nous semble pas que Chrysostome ait pensé à un sacrifice céleste, à une action sacerdotale sacrificielle du Christ au Ciel dans son état actuel de glorification. S'il offre encore un sacrifice, c'est dans et par les membres de son Corps mystique qui sur la terre offrent l'Eucharistie. Le voilà, le vrai sacrifice céleste, dont le prêtre, dont l'hostie sont au Ciel.

Essayons de développer ces affirmations.

Nous savons déjà que les expressions qui nous montrent le Christ comme « ministre » au Ciel, nous ne devons point les prendre à la lettre : ce sont là expressions de *condescendance* dont saint Paul se sert pour se mettre à notre portée. Or, il est manifeste que saint Jean Chrysostome reste en accord avec ce principe qu'il a établi ; il nous a assez affirmé que la session du Christ à la droite du Père excluait chez lui tout ministère actuel.

Qu'il en soit ainsi, nous en avons une preuve dans la persévérance qu'il apporte à interpréter constamment du sacrifice de l'Eglise, et du sacerdoce de l'Eglise, les textes qui pouvaient, normalement, s'entendre d'un sacrifice céleste.

Dès le temps de son diaconat à Antioche, dans le Traité célèbre du Sacerdoce, il avait élevé jusqu'au Ciel le prêtre et le sacrifice chrétien : « Assister au sacrifice, c'est assister à un spectacle céleste » ([50]).

Plus tard, à ses néophytes, à ses chrétiens il répétera que la messe, que l'autel sont des réalités célestes, et exigent donc de nous une pureté toute spéciale.

Notre autel, d'abord, est une table céleste (οὐράνιός ἐστι τράπεζα), qui reçoit les dons de la terre et qui, d'une manière mystérieuse et toute divine, permet les échanges entre le Ciel et la terre : la terre faisant monter au Ciel ses offrandes, le Ciel répondant à ce geste par l'octroi des dons les plus merveilleux. Notre autel a donc comme une double présence : « fixé sur la terre, il est proche du trône céleste » ([51]). Puisque présent au Ciel, il revêt une véritable immor-

(49) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 128). *Hom. II* (P.G., LXIII, 92).
(50) *De Sacerdotio,* III, 4 (P.G., XLVIII, 642).
(51) *Hom. Benedictus Deus, ad Neophytos,* dans la *Zeit. f. k. Th.,* 1904, p. 177.

talité : c'est à une table immortelle que nous prenons place ([52]). De même, parce qu'il est céleste, les dons qui y seront placés ne seront pas charnels, sensibles : « pas de cendres, pas de fumée, pas d'odeurs ». Tout ce qui y est offert est, en un sens très réel, spirituel ([53]).

Aussi peut-on affirmer que toute la réalité sacrificielle est invisible, et que l'autel lui-même est invisible; il l'est, en effet, puisque, nous l'avons vu, il est placé auprès du trône céleste. C'est pourquoi, conformément au conseil de saint Paul (*Hébr.*, X, 23), il nous faut nous en approcher « *avec un cœur véridique dans la plénitude de la foi* » : parce que rien n'est visible; ni le prêtre, ni le sacrifice, ni l'autel ne se peuvent voir ([54]). Devons-nous donc, suivant les traces d'Origène, nous imaginer au Ciel un autel véritable, dont celui de la terre ne serait qu'un symbole, qu'une image ? Ce serait encore nous inviter à nous représenter un culte céleste. Or une telle représentation semble fort éloignée de la pensée de Chrysostome; bien loin de penser que notre autel terrestre ne soit qu'une ombre, une image de l'autel suprême du Ciel, il interprète les passages concernant ce dernier comme étant des symboles de l'autel de la Messe. Ainsi, par exemple, dans la 6e homélie dite *de Seraphinis,* suivant le texte d'Isaïe (VI, 3) qui nous décrit les Séraphins chantant le Sanctus éternel, il nous rappelle que nous aussi, qui chantons le Sanctus, nous sommes au Ciel en compagnie des Séraphins, aux chœurs desquels, ainsi que nous le proclame la préface, nous mêlons nos voix : « Vous chantez avec les Séraphins : vivez donc en compagnie des Séraphins, étendez vos ailes au milieu d'eux, avec eux entourez le trône royal... ». Puis vient le verset 6 du prophète : « *L'un des Séraphins fut envoyé vers moi, et il tenait un charbon enflammé, qu'il avait pris avec une pince sur l'autel...* ». Et Chrysostome d'expliquer : « Cet autel est le symbole et l'image (τύπος ἐστὶ καὶ εἰκών) de (notre) autel (terrestre)... » ([55]).

Il a d'ailleurs prévenu ses auditeurs, dans son Commentaire au chap. VI d'Isaïe, que toute la vision du prophète n'était pas à prendre à la lettre : Isaïe n'avait pas pu voir Dieu directement; et Dieu avait dû condescendre à sa condition humaine et se manifester à lui par des images humaines ([56]). Pas plus donc que Dieu ne siège vraiment sur un trône ([57]), pas plus que les Séraphins n'ont des ailes ([58]), il n'y a non plus d'autel véritable au Ciel. Il est vrai que dans son Commentaire il se refuse à donner de ce passage une interprétation symbolique, non pas qu'il la condamne, mais parce que cela lui semble en

(52) *Hom. 13* (P.G., LXIII, 107).
(53) *Hom. 14* (P.G., LXIII, 111).
(54) *Hom. 19* (P.G., LXIII, 139).
(55) *In illud : Vidi Dominum, Hom. 6* (P.G., LVI, 138-139).
(56) P.G., LVI, 69.
(57) *Ibid.*, col. 68-69.
(58) *Ibid.*, col. 70.

dehors de son sujet ([59]). Du moins nous livre-t-il sa pensée dans ses homélies sur les Séraphins, et cette pensée n'est pas douteuse : l'autel céleste de la vision est une figure, une image, un « type » (au sens exégétique) de notre autel eucharistique.

Si celui-ci est un autel céleste, ce n'est donc pas qu'en aucune façon il corresponde au Ciel à un prototype, mais bien plutôt, les visions prophétiques où se trouve décrit l'autel céleste sont des préfigurations du nôtre. Céleste, l'autel de la Messe l'est, parce qu'il produit des effets célestes, parce que par lui nous faisons monter nos hommages jusqu'au Ciel, parce que nous en recevons les grâces du Ciel, et surtout parce que la victime que nous y offrons est une victime céleste.

Ce qui est vrai de l'autel, l'est, en effet du prêtre et de l'hostie.

L'hostie d'abord. Elle est au Ciel, car elle n'est pas autre que la chair du Christ. D'elle, comme de l'autel, mais en un sens plus étroit, on doit dire qu'elle est en deux lieux différents, sur terre et dans le Ciel : Le Christ nous a laissé sa chair, comme Élie son manteau à Élisée. Mais tandis qu'Élie se dépouillait de son manteau, le Christ, bien que nous laissant sa chair, ne s'en est pas dépouillé : « il nous l'a laissée ; et il est monté (au Ciel) avec elle » ([60]).

Ne demandons pas à Chrysostome de nous donner des éclaircissements philosophiques sur la façon dont le Christ peut être présent à la fois et au Ciel et dans l'hostie. Peu lui importe : le fait est là, indéniable, et cela lui suffit. Et ici il ne s'agit pas seulement, comme pour l'autel, d'une image, d'un symbole ; mais c'est la réalité même.

De plus, cette hostie, cette victime de notre sacrifice, c'est la victime même de la Croix, c'est l'agneau préfiguré par l'Agneau Pascal et qui a été immolé (ἐσφαγμένον, σφαγιασμένον) au Calvaire ([61]), et qui a été recueilli par nous :

« Le soldat frappa le flanc (du Christ) et ouvrit le mur d'enceinte du temple sacré ; et moi je trouvai le trésor et je me saisis des richesses. Ainsi en advint-il aussi de l'agneau (pascal). Les Juifs mirent à mort l'agneau, et moi j'en recueillis le sacrifice (τὴν θυσίαν) » ([62]).

Cette double présence du Christ ne multiplie pas la victime, pas plus que la multiplication des messes terrestres :

« C'est toujours la même victime que nous offrons, non pas aujourd'hui une brebis et demain une autre, mais toujours la même (victime) ; de la sorte il n'y a qu'un seul sacrifice. Sinon, parce qu'il est offert en tous lieux, y

(59) *Ibid.*, col. 72.
(60) *Hom. II ad Populum antiochenum* (P.G., XLIX, 46).
(61) *De proditione Iudae, Hom. I* (P.G., XLIX, 380-381) ; *Hom. II* (P.G., XLIX, 390) ; *De coemeterio et de cruce* (P.G., XLIX, 397).
(62) *Homilia ad Neophytos : Benedictus Deus* (*Z. f. k. Th.*, 1904, p. 183). Ce passage est cité dans les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène (P.G., XCVI, 17 B). Cfr S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* t. XVI, 1907, p. 172-173.

a-t-il aussi plusieurs Christs ? Point du tout, mais le Christ est partout un, ici, il est tout entier, et là de même, tout entier, un seul corps » (63).

Devons-nous comprendre que le Christ demeure au Ciel dans un état perpétuel de victime immolée pour nous ? Il est, sans aucun doute, cette même victime qui fut immolée, ce même agneau qui a été mis à mort, ἐσφαγμένος, σφαγιασμένος (64). Il est entré au Ciel avec son sang versé pour nous (65), comme jadis le grand-prêtre au jour de l'Expiation pénétrait dans le Saint des Saints portant le sang de la victime (66). Et non seulement son sang, ajoute Chrysostome, mais tout son Corps sacrifié qui est et reste au Ciel notre victime, notre « Sacrifice » que nous offrons sur l'autel. Car le mot « sacrifice » (θυσία), pour notre docteur, comme pour ceux qui suivent, n'a pas seulement un sens actif d'« oblation sacrificielle », de « sacrification », il signifie aussi souvent, et c'est ici son sens, la « chose offerte en sacrifice », l'hostie (67). Aussi ne nous étonnerons-nous pas de trouver sous la plume de Chrysostome des expressions comme celles que nous citions plus haut, et qui, à première vue, peuvent paraître contredire la négation de tout sacrifice céleste : s'il n'y a pas, en effet, d'acte sacrificiel, de « sacrifice » au sens actif, ce qui pour Chrysostome ne saurait se concilier avec la session du Christ à la droite du Père, il y a cependant au Ciel, en toute vérité, le Corps et le sang du Christ qui sont la victime de notre Messe, le sacrifice au sens passif que nous offrons sur nos autels.

Mais il est remarquable que c'est toujours en relation avec le Sacrifice de la Messe que saint Jean Chrysostome parle d'une victime céleste. Il ne semble pas qu'il ait pensé à imaginer, dans l'humanité glorifiée du Seigneur, un état particulier de victime continuant l'état victimal du Calvaire et, en définitive, indépendant du Sacrifice de la Messe. Alors que, pour Théodore de Mopsueste (68), il y aurait un Sacrifice céleste, même si la Messe n'avait pas lieu, pour Chrysostome, il n'y a de victime, de sacrifice céleste, que parce que la victime,

(63) *Hom. 17 in Hebr.* (P.G., LXIII, 131).
(64) Voir les passages cités note 61.
(65) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 129).
(66) *Lév.*, XVI, 3-19; *Hébr.*, IX, 1-10; cfr A. Médebielle, dans le *Dict. de la Bible, Supplément*, t. III, 1934, col. 190-202.
(67) Ce sens n'est pas nouveau. Voir par exemple Lucien, *De sacrificiis*, 12 (éd. C. Jacobitz, Leipzig, 1888, t. I, p. 535, 10-12). — Dans le Nouveau Testament, ce sens passif est même assez universel (cfr Zorell, *Lexicon gr. Novi Testamenti*, ad verb.). D'ailleurs, en français aussi, l'emploi du mot *sacrifice* en ce sens n'est pas rare : c'est, en fait, cet emploi que nous trouvons dans les expressions : offrir un sacrifice, présenter un sacrifice, offrir quelque chose en sacrifice. La chose offerte est, elle-même, le sacrifice que nous offrons. Aussi avons-nous pensé traduire presque toujours le mot « thusia » par « sacrifice », en laissant au terme l'ambiguïté relative qu'il a en grec et qui ne se résout que par le contexte.
(68) Sur Théodore, voir notre article dans les *Recherches de Sc. Relig.*, 1949, p. 481-516.

le « sacrifice » que nous offrons sur terre, se trouve aussi, de fait, au Ciel à la droite du Père. Entre le Sacrifice de la Croix dont le Seigneur a introduit au Ciel la victime, montant « *avec un sacrifice capable d'apaiser le Père* » (69), et le Sacrifice de la Messe, on ne trouve pas de place dans la doctrine de notre saint pour une continuation céleste, pour un *Sacrifice* céleste continuant, sans le doubler, le sacrifice de la Croix. En d'autres termes, et pour nous servir d'une expression théologique, Chrysostome n'a jamais pensé à une identité « formelle » entre la victime de la Croix et celle de la Messe (70), bien qu'il affirme fortement leur identité « matérielle ».

Il est vrai que, dans les homélies *De Cruce et Latrone*, il enseigne que le Christ a élevé au Ciel avec lui la Croix de son sacrifice, et que, au jour du jugement, il reviendra avec cette croix et avec les stigmates de ses blessures (71). On pourrait en conclure qu'il conserve au Ciel ses cicatrices comme signe d'un état victimal éternel. Mais, sur ce point, nous avons, ailleurs, une réponse ferme de Chrysostome :

« Il convient de se demander comment le corps incorruptible (du Christ ressuscité) portait les cicatrices des clous, et pouvait être touché par une main mortelle. Que cela ne vous trouble pas : ce qui s'est passé (là) est dû à une (divine) condescendance (συγκατάβασις). C'est pour faire croire à sa Résurrection qu'il montre (des cicatrices), et pour prouver que c'était bien lui qui avait été crucifié » (72).

Ainsi, le corps ressuscité du Christ ne porte plus les traces de sa condition passagère de souffrance; si parfois il en manifeste, ce n'est encore que pour condescendre à notre faiblesse, conformément à une miséricordieuse Providence dont souvent déjà Chrysostome nous a affirmé les bienfaits.

Il ne nous semble donc pas que Chrysostome ait pensé à un *état* de victime céleste du Christ. Il reste que la victime, l'hostie même de la messe, est une victime, un *sacrifice céleste*.

Il faut en dire autant du prêtre de la messe. Ici encore, le prêtre véritable est au Ciel, et c'est le Sauveur lui-même.

Il y a bien, sans doute, ici encore, un acteur de la terre, un prêtre mortel (73), mais celui-ci n'est qu'un σύμβολον, c'est-à-dire un représentant, mieux, un « sacrement » du Christ :

---

(69) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 128).

(70) Cfr M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, 3e éd., Paris, 1931, p. 142 ss. et 743 ss.

(71) *De cruce et latrone, Hom. I* et *II* (P.G., XLIX, 403-406, 413-414).

(72) *In Ioan.*, Hom. 87 (P.G., LIX, 474).

(73) En un certain sens, pour Chrysostome aussi, tous les baptisés (les initiés) offrent le sacrifice de la messe (*In Mat., Hom. 16*; P.G., LVII, 250-251). Les autres, les non-initiés, n'ont que le sacrifice au sens large : exercice des vertus, etc. Nous ne parlons ici que du prêtre spécialement consacré à cet office.

« Il n'a qu'à ouvrir la bouche, mais c'est Dieu qui accomplit tout : le prêtre ne remplit que l'office de représentant (σύμβολον) » (74).

En termes différents, mais non moins explicites : nous, les prêtres de la terre, nous ne sommes que des serviteurs, des ministres : celui qui opère tout, c'est encore le Christ (75).

A chacune de nos offrandes, de nos consécrations, le Christ lui-même agit et consacre :

« L'offrande (ἡ προσφορὰ) est la même, quel que soit celui qui se trouve être l'oblateur, que ce soit Paul ou Pierre... ce ne sont pas des hommes qui la consacrent, mais celui-là même qui consacra la première » (76).

A lire ces textes, et d'autres semblables, on serait tenté de croire que, selon Chrysostome, le Christ intervient activement, par un acte spécial d'oblation, à chaque messe. Mais d'autres passages, au contraire, nous révèlent que telle n'était pas la pensée de l'orateur. Ecoutons-le : dans la Ire homélie sur la trahison de Judas, il veut inculquer à ses auditeurs la nécessité de se rendre digne d'approcher de l'Eucharistie, pour ne point reproduire le sacrilège de l'apôtre infidèle. Pour cela il compare la situation des chrétiens assistant aux mystères avec celle du traître; cela lui est l'occasion de riches précisions :

« Ce n'est pas un homme qui fait les oblats corps et sang du Christ : c'est le Christ lui-même qui a été crucifié pour nous. Le prêtre, qui le représente, est là; c'est lui qui prononce les paroles que nous avons citées plus haut. Mais la force (qui agit) et le don (qui nous est fait) sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit le prêtre. Cette parole transforme (77) les oblats; de même que la parole : « *Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre* (*Gen.*, I, 28) » ne fut prononcée qu'une fois, et pourtant, dans toute la suite des temps, rend notre nature capable d'engendrer; de même, cette autre parole, une seule fois prononcée par le Christ, opère sur nos autels depuis lors jusqu'à ce jour et jusqu'à sa parousie, le sacrifice parfait » (78).

Nous trouvons les mêmes considérations, à très peu de chose près, dans la 2me homélie sur le même sujet (79).

---

(74) *In II ad Tim.*, Hom. 2 (P.G., LXII, 612).

(75) *In Mat.*, Homil. 82, alit. 83 (P.G., LVII, 744). *In Mat.*, Hom. 50, alit. 51 (P.G., LVII, 507).

(76) *In I Tim.*, Hom. 2 (P.G., LXII, 612-613). — Le mot προσφορά a, lui aussi, un double sens, actif et passif. Il est parfois difficile de distinguer nettement ces deux sens. Ici, nous aurions été tentés de traduire : « l'acte d'offrande ». Mais l'autre sens n'est pas exclu. Nous avons donc laissé l'ambiguïté, en employant le mot, également ambigu, d'« offrande ».

(77) μεταῤῥυθμίζειν ; sur le sens de ce mot dans Chrysostome, cfr Batiffol, *L'Eucharistie*, Paris, 1913, p. 414, note 1 ; E. B. Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers from the death of St. John the Evangelist to the 4th general Council*, Oxford, 1855, p 211-219.

(78) *De Proditione Iudae*, Hom. I (P.G., XLIX, 380).

(79) *De Proditione Iudae*, Hom. II (P.G., XLIX, 589-590).

On ne saurait exagérer la portée de ces textes. Pour Chrysostome, les paroles consécratoires n'ont été prononcées qu'une seule fois par le Christ; celui-ci n'a d'ailleurs aucun besoin d'intervenir à nouveau personnellement, car sa parole a eu un effet définitif, aussi bien que celles dont le premier chapitre de la Genèse nous décrit la puissance créatrice. Dieu n'a créé qu'une fois la nature humaine, et ne lui a donné qu'une fois, en la créant, le pouvoir de se reproduire; mais l'effet de cette parole créatrice demeure dans tous les individus qui se succèdent au long des âges; de même les paroles consécratoires prononcées à la Cène gardent leur efficacité dans la bouche de tous les prêtres qui se succèdent depuis le Christ, sans que celui-ci ait besoin d'intervenir personnellement à chaque nouvelle consécration.

La même doctrine vaut aussi, toutes proportions gardées, pour le baptême et pour les autres sacrements : Jésus, en instituant les sacrements, a institué une cause permanente de salut (80). De même par la consécration de la Cène; il a institué un pouvoir permanent d'offrir et de consacrer en son nom, pouvoir qu'il a confié à ses prêtres. Si, donc, il est encore prêtre de notre sacrifice, ce n'est pas qu'il intervienne à chaque fois personnellement, ce qui serait incompatible avec sa session à la droite du Père; c'est uniquement parce que c'est par sa puissance qui demeure, par sa délégation, par son autorité, que les prêtres refont le sacrifice qu'il offrit le premier.

C'est précisément parce que notre sacrifice n'a été offert qu'une seule fois, qu'il ne fait pas double emploi avec celui de la Croix :

« Ce n'est pas un autre sacrifice comme autrefois le grand-prêtre, mais c'est le même que nous faisons toujours : ou plutôt nous faisons mémoire d'un sacrifice (ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας) (81).

Le sacrifice de la messe ne fait pas double emploi avec le sacrifice de la Croix parce qu'il n'est pas un sacrifice de même ordre; c'est un sacrifice qui est un mémorial, une représentation, un sacrement; c'est, en un mot, un sacrifice-sacrement, et, comme tel, il est tout entier dans l'ordre du signe, de la représentation : « nous faisons mémoire d'un sacrifice ». C'est pourquoi c'est toujours la même victime que nous offrons; « c'est celle-là (θυσία au sens passif : victime, hostie) que nous offrons maintenant encore, celle qui fut alors (à la Croix) offerte, et qui est indestructible » (82); car nous ne faisons que représenter, signifier ce premier sacrifice. C'est pourquoi aussi la messe ne s'ajoute pas à la Croix; ce sont deux réalités d'ordre différent et qui ne font pas nombre, l'une étant tout entière relative à l'autre, signe ou sacrement de l'autre.

Aussi notre sacrifice-sacrement n'a pas besoin d'être offert à nou-

(80) *De Resurrectione Domini* (P.G., L, 439-440).
(81) *Hom. 17 in ep. ad Hebr.* (P.G., LXIII, 131).
(82) *Ibid.*

veau par le Christ : il suffit que son offrande unique soit représentée, signifiée, par le prêtre terrestre qui est le sacrement, le signe (σύμβολον) du prêtre unique de la Croix ([83]).

Affirmons donc avec Chrysostome, que sont célestes non seulement l'autel, la victime, le prêtre de la messe, mais que toute l'Eglise elle-même est céleste. Il faut donc que nous nous élevions au-dessus des choses terrestres, pour nous approcher du Ciel, ainsi que des aigles, conformément à la mystérieuse parole que nous rapporte saint Matthieu (XXIV, 28) : *Ubi enim erit cadaver, illic congregabuntur et aquilae.* Le cadavre, dont il est question, c'est le Corps du Christ, mis à mort pour nous ; ce corps qui nous a valu tant de biens, maintenant il l'a conduit jusqu'au trône suprême, après avoir vaincu la mort qui avait cru le vaincre, semblable à cette bouchée qui fut mangée par le dragon de Babylone et qui le fit crever... Puisqu'il est au Ciel et que l'Eucharistie nous fait un avec lui, la terre nous devient un Ciel, car ce qu'il y a au Ciel de plus précieux est présent ici-bas ([84]).

Il est vrai que notre carrière terrestre n'est pas terminée et que nous sommes soumis encore aux fluctuations de la vie d'ici-bas ; mais l'espérance, fixée au Ciel, nous y fait déjà pénétrer en nous donnant dès maintenant une solidité céleste, comme l'ancre fixée solidement au fond stable retient le navire qui se trouve encore pourtant dans le vent et le mouvement des vagues ([85]).

Notre véritable temple, notre Saint des Saints à nous, c'est donc le ciel ([86]) ; notre cité véritable, notre demeure c'est le ciel, puisque tout ce que nous possédons est céleste. Aussi saint Paul, parlant des

---

(83) On pourra rapprocher ces paroles de Théodoret : « Le Christ... fait maintenant fonction de prêtre, non pas qu'il offre lui-même quelque chose, mais en tant qu'il est la Tête de ceux qui offrent. Car il appelle l'Eglise son Corps, et par elle il exerce son sacerdoce comme homme, tandis que comme Dieu il reçoit les offrandes ». *In Ps.* 109, 4 (P.G., LXXX, 1272, C-1273 A).

Il ne sera pas inutile de faire à ce sujet une courte remarque : il est fréquent de trouver chez les Pères des expressions qui affirment l'intervention divine, celle du Christ ou de l'Esprit-Saint, dans le fait même de la consécration : « Ce n'est pas un homme qui fait les oblats corps et sang du Christ », disait Chrysostome ; ou encore : « C'est la grâce et la puissance de Dieu qui fait tout ». On ne saurait conclure de tels textes que le Christ y soit encore considéré comme oblateur personnel et actuel à la Messe : l'affirmation ne porte que sur le miracle même de la transsubstantiation, qui, parce que dépassant toute puissance créée, ne saurait être attribué qu'à Dieu comme cause principale. Mais l'oblation sacrificielle ne peut pas être faite par Dieu, car il s'agit d'une œuvre sacerdotale, donc humaine. Le Christ l'a accomplie une fois personnellement : il continue à l'accomplir comme chef du Corps de l'Eglise. Mais du fait qu'il est considéré comme l'auteur de la conversion eucharistique, on ne saurait conclure qu'il fasse un acte personnel d'oblation à chaque messe.

(84) *In I Cor., Hom. XXIV* (P.G., LXI, 199-205).

(85) *Hom. II in Hebr.* (P.G., LXIII, 91-92).

(86) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 112) ; *ibid., Hom. XV* (col. 117).

choses célestes, τὰ ἐπουράνια, au chapitre IX de l'Epître aux Hébreux, a-t-il en vue les mystères chrétiens :

« Qu'est-ce qu'il entend par l'expression : ce qui est dans le ciel ? Est-ce le ciel ? ou bien les anges ? — Ni l'un ni l'autre : mais il veut parler de ce que nous, nous avons. Ce que nous possédons est dans le ciel, est céleste, bien qu'accompli sur la terre... » (87).

Et lorsqu'on sort du temple chrétien, lorsqu'on a assisté aux mystères, c'est comme si l'on venait du ciel (88). C'est que l'Eglise est l'Epouse du Christ ; et, comme il se doit entre époux, il s'est fait entre le Christ et elle, un véritable échange nuptial. Tandis que le Christ recevait par l'Incarnation des propriétés humaines et terrestres, l'Eglise recevait des privilèges célestes : la dot donnée par le Christ est le paradis ; en attendant que par la mort nous puissions en jouir, il nous a donné pour gages son sang et l'Esprit Saint, mais nous possédons déjà le ciel par la foi et l'espérance (89).

CONCLUSION

Nous arrêterons ici cette étude déjà trop longue. Pour être complet, il faudrait encore parler de l'intercession céleste du Christ : Chrysostome, ici encore, se montre fidèle à la position qu'il a prise, et refuse d'entendre cette intercession céleste du Sauveur comme une véritable prière, qu'il estime incompatible avec l'état de glorification du Christ ; une fois de plus il parlera de συγκατάβασις. Ce que l'Epître aux Hébreux (VII, 25) et celle aux Romains (VIII, 34) nous enseignent, c'est uniquement l'intensité de l'amour du Christ pour nous ; mais ce dernier, pas plus que l'Esprit Saint lui-même (cfr *Rom.*, VIII, 26), n'a aucun besoin de prier ou d'intercéder, pour nous combler de ses bienfaits (90).

Il faudrait parler surtout, après avoir insisté sur les aspects négatifs de la pensée de Chrysostome, de la conception positive qu'il se fait du sacerdoce du Christ au ciel : continuation de l'amour du Christ pour nous et de sa compassion pour nos infirmités (91) ; secours positif qui nous vient de notre grand-prêtre céleste, dont la τελειώσις consiste surtout à pouvoir désormais causer notre salut (92),

(87) *Hom. 16* (P.G., LXIII, 125) ; cfr *Hom. 28* (col. 199) ; *Hom. in S. Lucianum Martyrem* (P.G., L, 525).

(88) *Homil. in illud : si esurierit inimicus tuus* (*Rom.*, XII, 20) : P.G., LI, 179.

(89) *Hom. de capto Eutropio* (P.G., LII, 403-411).

(90) *In Rom., Homil. 15* (P.G., LX, 543-544) ; *In Hebr., Homil. XIII* (P.G., LXIII, 105-106).

(91) *In Hebr., Hom. 5* (P.G., LXIII, 47 s.) ; *Hom. 7* (col. 63).

(92) *In Hebr., Hom. 4* (P.G., LXIII, 40) ; *In Matt.*, XXVI, 39 (P.G., LI, 34-35) ; *Hom. ad eos qui scandalizati sunt* (P.G., LII, 517-518) ; *De Sancta Pentecoste, Hom. I* (P.G., L, 456-7) ; *Comment. à Isaïe*, dans la trad. latine des Pères Mékitharistes, Venise, 1887, p. 467.

nous aidant dans nos luttes d'ici-bas (93), avant de nous récompenser dans l'au-delà (94).

Ce que Chrysostome rejette, ce n'est donc pas toute activité sacerdotale de Jésus au ciel, mais toute activité qui lui semble incompatible avec l'état actuel de glorification acquis par la Résurrection et l'Ascension : tout ce qui serait offrande sacrificielle, intercession, demande. Il s'est offert une fois pour toutes, et cette offrande, ce sacrifice de son humanité, prémices de toutes les nôtres (95), et qui les contient toutes (96), s'est achevé par l'entrée au ciel devant la face du Père, et n'a plus à se renouveler ou à se continuer.

Sur terre le sacrifice du Christ se renouvelle, mais en signes, en symboles ; et si le grand prêtre céleste continue à s'y offrir, c'est par les mains de ses ministres, investis de sa puissance et de son autorité. Lui, désormais, est assis : qui offre un sacrifice doit être debout. En ces deux mots se résume, croyons-nous, toute la pensée de Chrysostome.

Rome.

Joseph LÉCUYER, C.S.Sp.
Directeur au Séminaire français.

(93) *Hom. Benedictus Deus, Z. f. k. Th.*, t. XXVIII, 1904, p. 179.
(94) *Ibid.*, et *Hom. 7 in Hebr.* (P.G., LXIII, 64).
(95) *In Ascensionem Domini* (P.G., L, 445-446).
(96) *Ibid.* ; cfr *Adv. Iudaeos*, III, 4 (P.G., XLVIII, 867) ; *Homil. I de hoc : Daemones non gubernare mundum*, 3 (P.G., XLIX, 247) ; *In Hebr. homil. 5* (P.G., LXIII, 46 et 47).

PROPRIÉTÉ « DE DROIT NATUREL », THÈSE NÉO-SCOLASTIQUE ET TRADITION SCOLASTIQUE

La thèse de la propriété (1) de droit naturel, qualifiée ici pour sa jeunesse de néo-scolastique, n'a pas encore eu les honneurs de la recherche historique.

Depuis que le jésuite Taparelli d'Azeglio l'introduisit, le premier, en 1840 (2), dans un manuel catholique, on s'est contenté de la lui reprendre avec ses arguments, ou en improvisant d'autres arguments, d'une brièveté aussi péremptoire mais généralement moins solides, et sans faire mention de l'initiateur ou de ce qui l'avait précédé ; comme s'il s'agissait d'un bien possédé depuis toujours et sans conteste par la tradition catholique.

Même les encyclopédies, où nous pourrions espérer un exposé plus complet, restent muettes au point de vue historique.

Le *Dictionnaire de Théologie catholique,* à l'article « Propriété », ne souffle mot de la tradition scolastique et, sous le titre : « Enseignement catholique traditionnel sur le droit de propriété », commence son exposé par les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno,* sans mention de tradition antérieure. La tradition catholique commence donc au milieu du dix-neuvième siècle! Rien également dans la bibliographie ne remonte au delà. Il est piquant de constater que c'est à l'article « Communisme » qu'il faut prendre connaissance de la tradition patristique et scolastique, article qui témoigne de quelques lacunes d'information de la part de l'auteur (3), mais nous mon-

---

(1) Nous employons le terme « propriété » dans le sens de propriété privée, à la fois pour ne pas alourdir inutilement le vocabulaire et pour rester en harmonie avec une terminologie scolastique qui oppose heureusement les termes : « proprietas seu appropriatio bonorum » à la « communio bonorum ».

(2) Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appogiatto sul fatto,* Palerme, Muratori, 1840.

(3) Pour l'auteur, la scolastique est faite de l'opposition saint Thomas-Duns Scot avec une place pour Suarez. Après un exposé initial du thomisme, il nous dit que Duns Scot propose, au lieu de cette doctrine, « une curieuse hypothèse dont certains textes des Pères lui fournissent le sujet... : Avant le péché d'Adam, le communisme était de précepte soit naturel, soit divin ». Ce que l'auteur appelle la curieuse hypothèse de Duns Scot, c'est l'hypothèse de toute la tradition scolastique que nous exposons, depuis le Décret de Gratien jusqu'à la révolution. Saint Thomas l'enrichit d'apports aristotéliciens, qui ne seront guère repris après lui, et ne forme donc qu'une parenthèse dans cette tradition, dont l'auteur ne semble pas avoir pris connaissance complète. Cette hypothèse, saint Thomas la connaissait certainement puisqu'elle est celle de tous ses prédécesseurs et se trouve particulièrement développée par son maître Albert le Grand dans la *Summa de bono* (cité par Dom Lottin : *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs,* Bruges, Beyaert, 2e édit., 1931, p. 118) ; s'il ne l'a pas exposée, il ne l'a pas rejetée et, selon bien des indices, il l'a adoptée tacitement.

tre néanmoins que les Pères et Scolastiques ont défendu la légitimité et la convenance de l'appropriation dans l'état actuel de nature déchue et ne sont donc pas communistes.

Le *Lexicon für Theologie und Kirche* traite l'article « Eigentum » avec extrême concision et sans exposé historique.

Le *Staatslexicon* (Herder), à l'article « Eigentum » (Tischleder), ne fait également allusion qu'à saint Thomas et pour s'efforcer, assez arbitrairement, à le mettre en ligne avec la néo-scolastique : « Denn das Völkerrecht ist Naturrecht so gut wie das absolute Naturrecht, da ja die Vernunft die zu seiner Erfassung und Durchführung nötig ist, zur Natur des Menschen gehört, ja sie im vorzuglichem Sinn ausmacht » (4).

Parmi les auteurs, quelques très rares exceptions : le P. Vermeersch (5), le chanoine Leclercq (6) mentionnent bien les positions de quelques princes de la scolastique. Mais, ainsi isolées comme des curiosités, elles n'apparaissent pas dans toute la force de la tradition homogène dans laquelle elles s'insèrent. Or, il y a tout un développement de la pensée chrétienne auquel on ne peut renoncer sans appauvrissement, sans renoncer en même temps à donner des fondements solides aux thèses nouvelles : quelque paradoxal que cela puisse paraître à première vue, la thèse néo-scolastique vient couronner la tradition scolastique et ne peut à son tour trouver d'assises fermes que sur elle. L'opposition des thèses n'est qu'apparente ; la résoudre nous oblige précisément à saisir l'unité profonde d'inspiration de toute la tradition et avec elle toute la richesse d'une doctrine complexe comme le réel lui-même.

Si depuis Taparelli on n'a fait que piétiner, si la thèse qu'il a introduite a été plus souvent répétée que développée et aménagée, c'est qu'elle n'a jamais été raccordée à l'ancienne tradition : la nouvelle thèse n'a pas été greffée sur le vieil arbre et n'a pu tirer de sève de ses racines. Que cette négligence de l'ancienne tradition soit due au désir de faire silence sur l'opposition des thèses ou au désintéressement pour des spéculations jugées naïvement théologiques et hors de place dans un problème désormais sécularisé et d'ordre pratique, elle procède d'une optique bien courte. Sous les thèses opposées se révèle

(4) Conclusion excessive, comme aussi, à l'inverse, celle de Billuart, *De iure et iustitia*, t. IX, art. 3 « Ius gentium non est idem cum iure naturali nec sub illo continetur sed sub positivo, quod S. Thomas aperte docete Iª IIªᵉ, qu. 95, a. 4, ubi ait quod ius positivum dividitur in ius gentium et ius civile » ; cfr aussi IIª IIªᵉ, qu. 66, a. 2, ad 1. Cfr également Dom Lottin, *op. cit.* En réalité S. Thomas enseigne en cet endroit que le droit des gens dépend et découle du droit naturel plus étroitement que le droit positif, et cela parce que le droit des gens est basé plus exclusivement sur la nature. C'est pour cela aussi qu'il est plus semblable entre les diverses nations.

(5) Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Bruges, Beyaert, 1901, p. 242 : mention très succincte.

(6) J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, vol. IV, Namur, Wesmael-Charlier, 2ᵉ éd., 1946, p. 90.

une unité profonde et, quoique d'ordre pratique, ce problème de structure fondamentale de la société nous ramène fatalement, pour sa solution, nous le verrons, à des vérités théologiques : il y aura plus à reprendre aux anciennes formules scolastiques que nous ne soupçonnions. Nous espérons que l'apport d'une solidité plus grande donnée à la thèse, ainsi que la mise en évidence de sa richesse et de toute une complexité d'adaptation, fera pardonner ce que l'exposé historique, encore que réduit au minimum et bien incomplet, pourrait avoir de fastidieux. Les tâtonnements et les efforts des premiers décrétistes et scolastiques ne sont d'ailleurs pas sans enseignement et sans intérêt et il est bon d'en avoir quelque idée.

Notons, avant d'exposer la tradition scolastique, que, des deux grands philosophes de l'antiquité dont la pensée s'oppose sur le problème qui nous concerne, c'est Platon qui a d'abord toute l'influence. Notons également que, parmi les œuvres oratoires des Pères (les seules qui traitent incidemment du problème de la propriété à propos de l'aumône et des richesses, seuls les passages se prêtant à des développements d'inspiration communiste sont cités; d'autres de même tendance leur seront attribués par des faussaires et feront autorité chez tous les scolastiques.

Rufin d'Aquilée est-il responsable de ces faux (7) ? C'est lui, en tout cas, qui a inséré dans sa traduction latine des homélies de saint Basile ce texte fréquemment repris par les scolastiques : « Terra communiter omnibus hominibus data est; proprium nemo dicat, quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est » (8).

Il semble bien être aussi l'auteur du texte pseudo-clémentin cité par le décret de Gratien et qui jouira d'une si grande autorité que nous le trouvons cité presque par tous les scolastiques : « Ut dicit Clemens papa in cap. Dilectissimis : Communis usus omnium quae in hoc mundo sunt omnibus esse debuit sed per iniquitatem alius dixit hoc esse suum et alius istud et sic inter mortales facta est divisio » (9), et, commente toute la tradition, « per iniquitatem facta est divisio non quod ipsa sit iniqua, sed quod iniquitatis occasione et ad iniquitatem avertendam sit facta ».

Dans le Décret de Gratien, véritable somme, nous trouvons d'ailleurs la plupart des formules et citations des Pères qui, fréquemment reprises, dominent toute la tradition scolastique : « Iure gentium sunt

(7) Cfr Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, III, p. 549. *Dict. Théol. cath.* : article *Rufin.*

(8) Traduction de l'homélie sur le texte de saint Luc, XII, 8; *P.G.*, XXXI, 1752.

(9) Il semble que nous ayons ici un écho ou une paraphrase de saint Ambroise : « Natura omnibus in communi profudit. Sic Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio vero fecit privatum ». *De offic.*, l. 1, c. 28.

distinctio possessionum et servitus... iure naturae est communis omnium possessio et omnium una libertas » D.I ([10]).

« Iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur de quibus legitur : multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una etc., verum etiam ex praecedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur in qua quisque proprios nescit affectus. Iure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud alterius.

» Unde Augustinus ait supra Johannem : Quo iure defendis villas ecclesiae, divino an humano ? Unde quisque possidet quod possidet ? Nonne iure humano ? Nam iure divino Domini est terra et plenitudo eius, pauperes et divites Deus de uno limo fecit... iure ergo humano dicitur : haec villa mea est...

» Tolle iura imperatoris et quis audet dicere : haec villa mea est, meus est iste servus, haec domus mea est ? » (Init. D. VIII).

C'est donc en vertu d'un droit universel (ius gentium), mais d'invention humaine, que les choses sont appropriées, alors que d'après le droit naturel toutes choses sont communes. Il y a là un problème de conciliation qui donnera naissance, chez les décrétistes d'abord, puis chez les théologiens, à une floraison de distinctions : lois naturelles plus ou moins strictes, certaines impératives, d'autres simplement indicatives, auxquelles il pourra être dérogé dans l'état de nature déchue :

Rufin ([11]) (1157-59 : Summa decretorum des Magister Rufinus éd. Singer, Paderborn, 1902, p. 6) admet « à côté des préceptes, *mandata*, et des défenses proprement dites, *prohibitiones*, des *demonstrationes* qui énoncent ce qui convient, que *scilicet natura non uetat, non precipit, set bona esse ostendit* » ([12]) : « demonstrat quod conuenit, ut omnia in commune habeantur, ut omnium una sit libertas, et huiusmodi » (*Summa*, p. 6).

Simon de Bisiniano (1177-79) : « Si communis omnium una possessio est de iure naturali. Hic opponitur. Ius naturale derogationem uel dispensationem non patitur. Nullum ergo ius contra ipsum potuit habere originem. Nec ergo illud sec. quod dicitur hec uilla mea est,

(10) Au c. VII et sq. du même D. I, le Décret de Gratien reprend à peu près littéralement Isidore de Séville, *Etymologiarum libri XX*, lib. 5, c. 4 (éd. Lindsay, Oxford, 1911, *P.L.*, LXXXII, 199-200) : « Ius naturale est commune omnium nationum et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur ut viri et feminae coniunctio... communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum quae coelo, terra marique capiuntur... Ius gentium est sedium occupatio... captivitates, servitutes... legatorum non violandorum religio... ». Friedberg, *Corpus iuris canonici, ed. Lipsiensis sec. Pars prior : Decretum Magistri Gratiani*, Leipzig, 1879. Cfr Dom Lottin, *op. cit.*, p. 11.

(11) Rufin le décrétiste, à ne pas confondre avec Rufin d'Aquilée cité plus haut.

(12) Dom Lottin, *op. cit.*, p. 14.

illa tua... Vnde sciendum est quod ius naturale in tribus consistit, scil. in mandatis, prohibitionibus et demonstrationibus. In duobus prioribus dispensari ius naturale non potest; in tertio uero potest. Quod enim omnium communis possessio esset et inconcussa libertas, non precipiebat ius naturale nec prohibebat, sed tantum demonstrabat bonum esse in hoc statu homines manere » (13).

Même distinction chez Sicard de Crémone (après 1179), Joh. Teutonicus, Huguccio Perrare (Somme vers 1188), etc. (14).

De même chez les Victoriens et Alexandre de Halès (15) : « Sec. Isidor. 5 Etymol. habetur quod ius naturale est commune omnium nationum... Hugo in lib. de Sacrament. dicit quod in lege naturali tria sunt, praeceptio, prohibitio, concessio... in 3 autem si in concessione intelligit utile et expediens, hoc modo dictat in natura bene instituta omnia esse communia vel libertatem etc... Quaedam dictat ut expedientia et sic dictat post peccatum aliquod esse proprium, quoniam aliter accideret incommodum propter concupiscentiam hominum in societate humana ».

Le vocabulaire de Guillaume d'Auxerre (16) est plus intéressant : « Hoc igitur omnia esse communia cadit sub demonstrativo quoniam non fuit praeceptum iuris naturalis simpliciter sed tantum secundum quid. Fuit enim praeceptum in statu innocentiae sive in statu naturae bene dispositae. Sed in statu cupiditatis naturae corruptae non est praeceptum nec debet esse. Quoniam si esset, dissolveretur respublica... in solutione : omnia esse communia est iustum et bonum sec. ius naturale. Similiter aliqua esse propria est iustum sec. ius naturale. Sed aliter et aliter, quoniam naturalis ratio dictat quod omnia debent esse communia et *valde appetit et amplectit omnia esse communia...*; aliqua esse propria dictat ratio naturalis *quasi coacta...* Unde aliqua esse propria est de iure naturali quasi *ex permissione* naturae; sed omnia esse communia est de iure naturali quasi *ex beneplacito naturae* ».

Ainsi se fait la conciliation pour ces auteurs et l'ensemble de la tradition scolastique : l'appropriation est une concession à la corruption de la nature « ad rixas et negligentias vitandas ».

Mais l'abondance de la grâce rapproche l'homme de l'état d'innocence « naturae incorruptae » et lui permet de vivre dans la « communio bonorum ». C'est le cas de l'église primitive de Jérusalem. Si la chrétienté n'a pu maintenir ce régime idéal, c'est que le noyau fervent des premiers chrétiens a été dilué par l'afflux des néophytes et, comme un vin dilué par trop d'eau, a perdu la saveur des origines. Seuls

(13) Texte de Bamberg, Staatl. Bibl. Can 38 (D. II. 20), cité d'après Dom Lottin, *op. cit.* Textes inédits, p. 107 sq.
(14) Cfr Dom Lottin, *op. cit.*
(15) *Summa theologiae.* Venet., 1575, pars III, qu. 27 (membr. 4, art. 1 et 3).
(16) *Summa aurea,* Paris, 1500, lib. III, tract. 7, cap. I, fol. 170.

les monastères et communautés religieuses ont pu garder la ferveur première et vivre encore dans la communion des biens.

Pour saint Thomas, l'appropriation s'ajoute à la communion des biens sans la contrarier. La communauté primitive des biens est pure communauté négative. C'est le point de vue qu'il expose dans la IIª IIæ, qu. 66, a. 2, ad 1 : « ad 1. dic. quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quod ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia sec. ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dict. (qu. 57). Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae ». Il est à remarquer que, dans le corps de la qu. 66, a. 2, saint Thomas n'emploie pas les mots « ex iure naturae » mais simplement *licet* (quantum ad potestatem procurandi et dispensandi habere propria), *debet* (quantum ad usum... habere res ut communes).

L'appropriation est permissive, la mise en commun nécessaire. Cette opposition licet-debet est dans la tradition scolastique, avec sa préférence marquée pour la formule de communauté.

Le problème ainsi posé, nos auteurs devaient aboutir d'eux-mêmes, semble-t-il, à ce que nous indiquerons comme synthèse définitive : communauté et appropriation toutes deux de droit naturel, l'appropriation étant la voie ou l'étape indispensable pour passer de la communauté négative à la communauté positive des biens.

Cette solution est indiquée plus clairement encore dans la distinction aristotélicienne introduite dans la qu. 66, a. 2 : quantum ad potestatem procurandi et dispensandi licitum est ut homo propria possideat — quantum ad usum, non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes ut scil. de facili eas communicet.

Distinction que saint Thomas explicite dans l'ad 2 par la comparaison du spectateur qui arrive avant les autres au spectacle : « Dicendum quod ille qui praeveniens ad spectacula prepararet aliis viam non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet; et similiter dives...».

Malheureusement ces notions aristotéliciennes, introduites par saint Thomas et si riches de développements possibles, ne sont pas reprises après lui.

Seuls, à notre connaissance, Richard de Mediavilla ([17]), saint Antonin ([18]), Bañez ([19]) mentionnent rapidement et en passant la dis-

(17) *In III Sentent.*, dist. 37, art. 3, qu. 4, Brixiae, 1591, p. 456 : « Unde philosophus 2 polit. cap. I, disputans contra politiam Socratis dicit quod oportet aliquomodo communes esse possessiones, omnino autem proprias, quod parum ultra exponens dicit : quod melius est esse proprias possessiones s. sec. dominium, usu autem facere communes ».

(18) *Summa Theologiae*, pars II, Tit. I, c. 14, Lugduni, 1500.

(19) *Commentaria in IIam IIae Sti Thomae* ne donne à la qu. 66, a. 2, que la *Summa textus* de saint Thomas.

tinction aristotélicienne du « quoad potestatem » et « quoad usum ». Abandonnant les formules d'Aristote et de saint Thomas, la scolastique reprend jusqu'à la fin les distinctions que nous avons vues chez les décrétistes, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, etc. : La communauté des biens est l'état idéal voulu par la nature, l'appropriation est le résultat de la chute et de la corruption de la nature, concession à la faiblesse humaine, faiblesse qui n'est d'ailleurs pas absolument insurmontable.

C'est donc avec faveur que sont accueillies les manifestations de ce qu'on a appelé « le communisme utopique » de la Renaissance, dont les ouvrages les plus célèbres sont la *Citta del Sol* de Campanella, l'*Utopie* de Thomas More. Elles sont l'expression d'un idéal.

Le communisme n'est jugé ni contre nature, ni tout à fait impossible, mais risquant en pratique de provoquer de grands désordres dans la société. C'est un mirage, dangereux peut-être, mais, qui sait! dont la réalisation n'est pas définitivement exclue.

Témoins, Lessius, Molina, Vasquez, etc.

Lessius ([20]) : « Dico non facta rerum divisione iure naturali. Probatur quia ius naturae neque fecit talem divisionem, cum omnia reliquerit communia... neque natura sec. se ad eam inclinat; non enim illam quaerit nisi in vita civili, ubi vivendum cum aliis et suppositis incommodis ex hominum pravitate provenientibus...

» Dico, haec divisio facta est iure gentium. Hoc non est intelligendum quasi sit praeceptum apud omnes, sed quia commune iudicium est divisionem rerum expedire tum ad pacem, tum ad meliorem administrationem; idque spectata mortalium conditione quae est sui amans et alieni negligens...

» Itaque hoc ius gentium nihil est aliud quam commune hominum iudicium et gentium consensus... et quia haec vitia plerumque in genere humano regnant ideo expedientissimum fuit apud omnes fieri divisionem. Unde sequitur, si in aliquo coetu, dono supernaturali, haec vitia possent tolli, vel comprimi ut non dominentur, ius gentium ibidem non postulare aut magis expedientem censere rerum divisionem sed potius eorum communitatem, qualis erat in statu innocentiae... Hoc modo fideles, ecclesiae primordiis omnia habuere communia, maxime Ierosolymis et Alexandriae. Idem servatur in monasteriis et coetibus religiosorum ».

Molina ([21]) : « Petes utrum in ius gentium cadit dispensatio aut abrogatio. Respondetur: Cum sit ius humanum, hominum voluntate introductum, cadere procul dubio... In totum autem vix abrogari posset quod ad ius gentium pertineret. Ratio est, quoniam ad id necessarius esset communis consensus omnium aut fere omnium nationum, qui

(20) Lessius, *Commentaria de iustitia et iure*, lib. 2, cap. 5, dub. 3, Anvers, 1621, p. 42.

(21) Molina, *De iustitia et iure*, tract. I, d. 5, Moguntiae, 1659, p. 14.

difficile haberi potest. Atque quod ad rerum divisionem attinet, si prorsus tolleretur tot inde orirentur mala ut procul dubio culpa esset lethalis eam omnino tollere. *Si tamen tolleretur, non dubito quin factum teneret*; ratio est quoniam, quemadmodum humana voluntas sufficiens causa fuit ad rerum divisionem inducendam, sic quoque sufficiens videtur ad illam tollendam ».

Vasquez ([22]) : « Ego quidem ita distinguerem ius gentium a iure naturali... ut ius naturale sit illud, quo ex principiis naturae optima ratiocinatione colligitur, *non permittens solum sed praecipiens et prohibens*, ita ut sit regula iusti et iniusti, peccati et virtutis, et hoc sive natura sec. se consideretur, sive in communi et civili vita ut inferius ostendemus.

» Ius autem gentium sit solum ius permissionis et utilitatis conveniens naturae humanae consideratae in civili communitati. Quaedam enim hoc modo conveniunt et utilia sunt hominibus in civitate constitutis, quae homini sec. se et solitarie degenti non conveniunt : haec igitur *permissio rei convenientis toti naturae hominis sec. statum civitatis dicitur ius gentium* i.e. *licentia et facultas.*

» Huiusmodi est divisio agrorum quia sine hac civitates recte gubernari esset difficillimum...».

» Ex omnibus quae diximus colligitur qua ratione verum sit iuri gentium posse derogari per ius civile, imo etiam privata authoritate... quia hoc ius nihil praecipit sed solum permittit » ([23]).

Chez ces derniers auteurs et leurs contemporains, l'opposition du *status naturae integrae* et *status naturae corruptae* des premiers scolastiques fait place désormais à l'opposition de l'état de nature (hominis solitarie degentis) et de l'état de société, dans laquelle il entre par un *consensus* ou contrat social créateur du *ius gentium.* Ainsi s'annonce la philosophie du XVIII[e] siècle.

En ce qui concerne notre sujet, les arguments en faveur du droit de propriété restent les mêmes. C'est une institution « conveniens et utilis », vu la paresse et l'égoïsme de la nature humaine déchue et on en reste aux arguments de convenance courants depuis Aristote : sic

---

(22) Vasquez, *In I[am] II[ae] S[ti] Thomae,* Disput. 157, cap. 3, Lugd., Cardon, 1631, t. II, p. 54.

(23) Le texte de Billuart cité supra disait trop exclusivement (cfr Dom Lottin, *op. cit.*, p. 67) : « Ius gentium non est idem cum iure naturali, nec sub illo continetur sed sub positivo quod S[tus] Thomas aperte docet I[a] II[ae], qu. 95. Probatur : ius naturale est absolute et ex natura rei necessarium independenter a consensu hominum : ius positivum e contra. Atqui ius gentium non est absolute et ex natura rei necessarium, sed sec. utilitatem et congruentiam ex hominum beneplacito et consensu introductum... Probatur exemplis ipsarum rerum quae dicuntur iuris gentium ut sunt agrorum divisio et proprietas, servitus captorum in bello, legatorum admissio et securitas etc. Haec enim et alia huiusmodi non sunt absolute et ex natura rei necessaria vitae humanae, sed tanquam utilia dumtaxat et congruentia, ex voluntate hominum introducta, sic ut eadem voluntate possint abrogari... ».

magis sollicitus est unusquisque, sic ordinatius res tractantur et magis pacifice.

L'argument du droit au produit de son travail, dont Locke fera en 1689 ([24]) un argument de droit naturel, argument de bon sens d'ailleurs et qui devait jaillir spontanément dans bien des cerveaux, apparaît au moyen âge dans les écrits politiques et sous la plume des légistes. Il ne parvient pas à s'insérer en philosophie ou théologie.

Il faudra le génie de Locke, le travail intellectuel du XVIII[e] siècle et la Révolution, pour aboutir au triomphe de la tradition légaliste et juridique et de ses formules sur la tradition et les formules des moralistes et des théologiens.

L'argument du droit au produit du travail reste, dans la littérature médiévale, un argument de juriste, affirmation du droit de l'individu sur ses biens en face des prétentions fiscales du pouvoir politique. Aucune philosophie ne vient en faire un argument de droit naturel, capable de décider du problème de structure de la société.

Nous en avons un exemple frappant chez Jean de Paris qui, déterminant les droits de l'individu et du pouvoir politique et ecclésiastique, écrit : « temporalia laïcorum non sunt communitatis sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae » ([25]) mais qui, lorsqu'il traite du problème de la communauté ou de l'appropriation des biens, nous renvoie au Décret de Gratien et au schème connu des scolastiques ([26]).

Il y a cependant, à notre connaissance, un théologien dont on pourrait faire un précurseur (quoique presque contemporain) de Locke. C'est Joh. de Lugo, S. J., le futur cardinal, qui, dans son traité *De*

---

(24) *Treatises on civil government.*

(25) Jean de Paris, *De potestate regia et papali,* éd. par Dom J. Leclercq, Paris, Vrin, 1942, c. III, n. 20.

(26) *Ibid.,* c. XIII, 35, p. 212 : « ...ne res humanis usibus necessariae negligerentur si omnibus et singulis essent communes, et si communes essent ex indistincto non servaretur pax de facili inter homines. Unde propter hoc facta est rerum huiusmodi appropriatio per imperatores, ut dicit Augustinus super Iohannem et habetur D. VII, capitulo quo iure : Tolle, inquit iura imperatoris et non potes dicere haec res mea est. De iure enim naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio ».

G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque,* Paris, 1946, au t. VI, *L'individualisme ockamiste,* p. 177, fait d'Ockham dans le traité récemment découvert par R. Scholz : *Breviloquium de principatu tyrannico,* le précurseur de Locke : « Ockham souligne avec complaisance deux prérogatives qui lui paraissent inséparables de la personne humaine : la propriété et la liberté... qui constituent ce qu'il appelle : les droits et franchises concédés par Dieu et la nature ». La thèse de M. Lagarde serait intéressante s'il avait pu apporter un texte à l'appui. A défaut de ce texte tout ce que nous avons pu trouver ne nous a montré que le même souci, présent chez Jean de Paris et autres écrivains politiques, de limiter les droits de l'autorité sur les biens des fidèles ou des sujets. En ce qui concerne le problème théorique de la propriété, Ockham reprend à toute occasion le schème bien connu des scolastiques : cfr *Breviloquium,* hrsgb. R. Scholz, Leipzig, Hiersemann, 1944, cap. VII et cap. IX « Dominium proprium non iure divino sed ordinatione humana primo exstitit introductum ».

iustitia et iure (1re éd., Lugd., 1642), énonce de façon prudente la possibilité de soutenir la thèse du droit naturel au produit du travail : « Molina, Joh. Medina et sq. respondent lumen naturae dictare quidem potuisse post lapsum necessariam esse divisionem et obligationem ad illam faciendam; hanc tamen non potuisse fieri ab ipsa natura, sed debuisse intervenire consensum communitatis vel principis habentis potestatem supra omnes... ; putat autem hoc decretum factum fuisse ab Adam et Noe... ; addit : ius naturale obligare quidem ad id quod lumen naturale indicat necessarium moraliter ad finem, non vero ad id quod indicat ut expediens, qualis est rerum divisio.

» Tota haec responsio difficilis est... quod dicebat divisionem non potuisse fieri absque decreto aliquo vel communitatis vel principis durissimum videtur : seclude enim omne decretum et leges ipsius etiam Adami, peto si aliquis propria industria, labore et arte depinxisset pulchram imaginem aut bellam statuam sculpsisset, nonne ipso iure naturae imago vel statua ita fuisset in dominio artificis, ut nonnisi furto posset ab ipso invito auferri ? Quis hoc neget ? Item si aliquis propria industria gregem sibi ovium, vel gallinarum procreasset, nonne illa animalia essent iure naturae in eius dominio ? An necessarium fuit peculiare Adae decretum, ut greges pecorum quae Abel pascebat sui essent, vel ut segetes, quas Cain sua cultura colligebat, essent suae ? Ergo ipsum ius naturae ante omnem legem positivam humanam dividere poterat dominia et de facto dividebat » (27).

L'idée était en l'air à l'époque, peut-être en Italie où Lugo écrivait, certainement et surtout en Angleterre où Locke a des précurseurs, les pamphlétaires qui, de leur prison même de Newgate, lançaient leurs libelles contre l'arbitraire des confiscations et les abus de la fiscalité des Stuarts (28).

Mais il faudra Locke pour lui donner forme systématique et doctrinale.

Autant il était normal en effet que cette idée jaillisse spontanément et soit invoquée dans la défense des biens et des droits de l'individu, autant il était difficile qu'elle fût conçue comme principe de droit naturel, systématisée en principe général de structure dans une société médiévale.

Abstraction faite de la contagion, chez les auteurs scolastiques, de l'idéal religieux à la société civile que nous exposerons plus loin (l'idéal de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem et du monastère étant présenté comme celui de toute société), la société médiévale rurale ou urbaine est avant tout une société de solidarité.

Le paysan ou manant dans la structure féodale des campagnes,

---

(27) Joh. de Lugo, *De iustitia et iure,* Venet., 1751, t. I. disp. VI, sect. 1.
(28) Cfr Paschal Larkin, *Property in the eighteenth century,* Cork University Press, Longmans Green, 1930.

l'artisan dans la confrérie sont enserrés dans un réseau d'obligations et de droits, de prestations et de contre-prestations qui assurent le sort de chacun des membres de la société, mais non pas à chacun le produit de son travail.

Il n'est pas conseillé à l'homme de s'enrichir par son travail; la richesse n'est jamais conçue par les médiévaux comme le fruit du travail, la juste rémunération du labeur. C'est qu'elle est normalement dans cette société le résultat d'une situation juridique que l'individu trouve donnée à sa naissance. La richesse est le bien du pauvre : « Cur tu abundes, ille vero esurit, nisi ut tua abundantia illius inopiam sublevaris ». Mais s'il n'est pas conseillé de s'enrichir, le riche a le droit, avant son devoir d'aumône, de garder le rang qu'il a reçu dans la société. C'est le mérite de la thèse de Larkin (*op. cit.*) de montrer que la théorie de Locke est née à la fois d'une nouvelle situation sociale en Angleterre et du conflit de taxation que les nouvelles classes sociales doivent soutenir avec les Stuarts.

L'Angleterre aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles a subi de profondes transformations sociales. Les structures féodales ont disparu des campagnes, où le manant corvéable est remplacé par un fermier tenu à une rente. Dans les villes s'est formée toute une nouvelle bourgeoisie industrielle et commerçante, encouragée par les Tudors, qui doit sa richesse à son esprit d'entreprise, à son initiative et à son travail.

Sans doute en Italie pareille bourgeoisie est née plus tôt encore. Mais là le pouvoir lui vient naturellement sans conflit. Il manque deux éléments qui auront leur influence dans la formulation de la nouvelle théorie en Angleterre : le conflit avec la fiscalité exaspérante des Stuarts, qui succédera à l'administration discrète et prudente des Tudors, conflit au cours duquel on cherchera à baser ses droits sur des théories; enfin l'esprit protestant d'individualisme qui inspirera la philosophie nouvelle.

Le *Treatise on civil Government* de Locke, composé d'ailleurs pendant l'exil en Hollande, apparaît, à peine les Stuarts renversés (1689). Il représente les idées pour lesquelles on a combattu et triomphé et connaît un grand succès (29).

Très vite cependant il se trouve des penseurs pour saisir et démasquer la faiblesse radicale de l'argument de Locke, basant la propriété sur le droit au produit du travail.

Dans les cours qu'il donne à Cambridge, Thomas Rutherforth soumet la théorie de Locke à une critique, à notre avis définitive, qu'il

---

(29) Bien des auteurs reprennent ses idées, cfr Larkin, *op. cit.*, p. 90, entre autres un contemporain, William Wollaston (1659-1724), qui leur donne un tour proche de certains auteurs actuels : « Every man has in himself a principle of individuation which distinguishes and separates him from all other men in such a manner as may render him and them capable of distinct properties in things ».

publiera en 1754 dans ses *Institutes of Natural Law* ([30]). On ne tarde pas à remarquer aussi les contradictions dans l'attitude et les écrits de Locke, qui croit par son argument justifier toutes les formes de propriété existant en Angleterre et se montre particulièrement sympathique aux grands propriétaires fonciers, parmi lesquels il compte de nombreux amis. Or c'est bien là une forme de propriété qui n'est pas le résultat du travail, mais qui permet au contraire de prélever sur le travail d'autrui.

Réfutations et critiques n'empêchent pas ses idées de se répandre. Nous les retrouvons au XVIII[e] siècle sur le continent, en France chez les disciples des physiocrates et dans les milieux des encyclopédistes, alors que la scolastique maintient l'enseignement traditionnel des vieilles formules (de la *communio bonorum* de droit naturel) dans les formes les plus stéréotypées et les plus éloignées des courants novateurs de l'époque.

Les formules de saint Thomas ou de Lugo, toutes prêtes à être développées et enrichies dans le sens d'un rapprochement avec les idées nouvelles, ne sont ni utilisées ni même reprises, tandis qu'Isidore de Séville et les auteurs anciens font toujours autorité ([31]).

Avec l'argument de Locke s'introduit progressivement, dans la philosophie politique et sociale du XVIII[e] siècle, un argument, connexe sans doute, qui en est en quelque sorte un développement, mais absolument étranger celui-ci à la pensée médiévale et scolastique : c'est le droit de l'homme à se créer son destin par son travail et son initiative, ou, comme il sera énoncé plus prosaïquement par la suite, le droit de prévoir ses besoins et d'y pourvoir par son travail, et d'une manière stable par son corollaire : la propriété.

Il y a, à l'aube de la révolution industrielle, une exaltation de l'esprit de découverte et de création individuelle qui bouleverse les perspectives médiévales. On pressent, dans tous les domaines de la pensée

---

(30) « A man's labour may mean either the personal act of working, or the effect which is produced by that act. In the first sense, it must be allowed that a man's labour is properly his own;... but it does not follow that the effect of his labouring is properly his own. To prove that, one would have to show that the materials worked on belonged exclusively to the individual and that cannot be unless others have agreed to separate ownership. To prove that even in a « state of nature » a man had a right to the effects of his labour it would be necessary to show that the labour of one man can overrule or set aside the right of others ». *Institutes of Natural Law,* American ed., 1833, p. 26, cité par Larkin, *op. cit.,* p. 102.

(31) Cfr Laymann, *Theologia Moralis,* fréquemment réimprimé au XVIII[e] siècle, notamment dans le *Cursus Wirceburgensis* : « Ut Isidorus testatur... et S[tus] Thomas, II[a] II[ae], qu. 66, a.2, iure naturali ac primaevo, communis erat rerum possessio atque dominium... atque per se decens et ad humani generis dignitatem ac magnificentiam magis pertinens est, ut huius mundi bona communiter possideantur. Verum in statu naturae lapsae... ». Laymann, *Theologia Moralis,* Wirceburgi, 1748, lib. III, tract. I, cap. 5, qu. 3. Salmanticenses, *Cursus Theologiae Moralis,* Venetiis, Pezzana, 1734, tract. XII, *De iust. et iure,* caput 2, punct. 1 : « Igitur hanc rerum divisionem nec a iure divino, nec a iure naturali introductam fuisse asserimus, etc. ».

comme de l'industrie, des conquêtes possibles, des progrès à accomplir; ces conquêtes, seuls l'initiative et l'effort individuel sont capables de les réaliser : il faut seulement les libérer des cadres sociaux qui les gênent, des contraintes et règlements vexatoires d'un vieil édifice social. Il suffit d'affranchir les initiatives individuelles pour que toutes les conquêtes, tous les progrès soient possibles.

Mandeville pousse à l'extrême, et illustre dans sa « Fable des abeilles » (1714), l'idée, courante alors, que l'individu, en cherchant son bien propre, aboutit au bien de tous et que des vices mêmes de chacun doit résulter le bonheur de l'ensemble : le jour où les abeilles se mêlent d'être vertueuses, la ruche est ruinée et ne retrouvera sa prospérité que quand chacun reprendra ses vices.

La philosophie du progrès est liée à une philosophie individualiste.

C'est en poursuivant son avantage personnel, la richesse et le luxe, que l'activité individuelle rapporte à la Société.

Ce que le riche possède, ce n'est plus, comme pour les médiévaux, un surplus qu'il détient au nom des pauvres et qu'il leur doit : « Cur tu abundes, ille vero esurit, nisi ut tua abundantia, illius inopiam sublevaris ». C'est le fruit légitimement sien de son activité et de son travail.

La pauvreté du pauvre témoigne de sa paresse ou de son ivrognerie ou de celle de ses ascendants. Il est juste que l'on jouisse de ses efforts et que l'autre soit puni de sa négligence.

Il faut réserver le droit de vote aux possédants comme à la « sanior pars communitatis »; l'accorder aux non-possédants, qui donnent du fait même une preuve de leur incapacité, serait mettre en danger la chose publique.

Riches et pauvres sont fourmis et cigales et les riches peuvent légitimement entamer avec les pauvres le dialogue de la fable.

Rarement philosophie pourra aussi rapidement façonner législations et sociétés.

Elle s'inscrira, au XVIII[e] siècle même, dans une série de constitutions et de déclarations des droits de l'homme qui en forment le préambule ([32]). Le droit de propriété, ainsi proclamé droit sacré par le législateur, va enfin définitivement être reconnu droit naturel par le moraliste chrétien.

---

(32) Cfr Aulard et Mirkine-Guetzevitch, *Les déclarations des droits de l'homme*, Paris, Payot, 1929.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée par l'assemblée nationale constituante, le 26 août 1789 : art. 2 « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Déclaration des droits de l'homme et du citoyen votée par la convention nationale, le 23 juin 1793 : « Le peuple Français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde a résolu d'exposer dans une déclaration solennelle ces droits sacrés et inaliénables... art. 1. Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. Art. 2. Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

La révolution française, qui proclame le nouveau principe dans sa législation, bouleverse en Europe monastères et séminaires.

Lorsqu'après la tempête l'enseignement ecclésiastique se remet en marche à tâtons, on constate que les formules répétées pendant dix siècles ont été oubliées; la scolastique, qui a cessé d'être une tradition vivante, doit être progressivement redécouverte et ressuscitée. Le premier après la tourmente de la révolution, le Père Taparelli d'Azeglio, suivi bientôt de son confrère Liberatore, compose un traité catholique de droit naturel ([33]) et fait entrer définitivement dans la doctrine la thèse de la propriété de droit naturel, avec les deux arguments devenus courants :

— prévoyant, l'homme doit pourvoir à sa conservation, non seulement dans l'usage présent des choses mais dans le futur, et doit donc pouvoir s'en assurer possession stable;

— industrieux, il a le droit au produit de son travail, qui est comme le prolongement de sa personne; ce qui entraîne même la propriété des biens-fonds; car « qu'est-ce que la terre sans les travaux d'amendement, de draînage, les puits, les rigoles ? »...

« Le travail assidu de l'homme, son industrie, ses soins, ses fatigues, l'homme confie tout cela à la terre qu'il cultive; c'est par là

---

(33) Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appogiatto sul fatto,* Palerme, Muratori, 1840; les réimpressions se succèdent aussitôt à Naples, Livourne, Rome, et les traductions : française du P. Onclair, Casterman, Tournai, 1857; de l'abbé Ozanam, 1863; allemande : Ratisbonne, 1845; espagnole: Orty y Lara, Madrid, 1866. Liberatore: *Ethicae et iuris naturae elementa,* Neapoli, 1846. Il se peut que nous trouvions déjà la thèse chez l'un ou l'autre abbé philosophe du XVIII[e] siècle, à l'influence superficielle et éphémère. Il reste certain qu'avec Taparelli la thèse de la propriété de droit naturel fait son entrée solennelle et définitive dans la littérature néo-scolastique et dans l'enseignement catholique. Ses lettres au Père Général Beckx témoignent qu'il ne se connaît aucun devancier et n'a sous la main, pour l'inspirer, que les manuels non-catholiques de l'époque; il n'a connu la scolastique qu'assez tard et mal et semble être resté toujours dans l'ignorance de la tradition scolastique en matière de droit naturel. Par contre il a été, pour les milieux catholiques, l'initiateur au succès immédiat et fulgurant qui leur donne une philosophie politique et sociale, et dont l'œuvre comme en témoigne la série des rééditions et traductions se répand dans toute l'Europe et inspire par la suite toute la littérature catholique sur le sujet. « Je fus élevé dans les doctrines modernes : Soave, Genovesi, Storchenau, Sarti et autres du même genre, tels sont les manuels dans lesquels j'étudiais » (*Lettre au P. Beckx,* citée par R. Jacquin : *Taparelli,* Paris, Lethielleux, 1934) : « Le *Saggio* n'est le fruit ni d'études approfondies ni de beaucoup de lectures. Jusqu'à 50 ans je n'avais jamais songé à être professeur ni écrivain. Arrivé à cet âge, je fus envoyé en Sicile pour enseigner le droit naturel et on me mit entre les mains ce tristissimo Burlamaqui mal corrigé par un adorateur du pouvoir civil. Ainsi pendant la première année, je ne fis que corriger Burlamaqui. L'année suivante, je fis observer à mes supérieurs qu'enseigner de cette façon était trahir les jeunes gens plutôt que les instruire. Ils me répondirent d'écrire moi-même mon cours. Ainsi naquit le *Saggio,* qui dans sa forme même se montre improvisé » (Id., *ibidem,* p. 169). Dans une autre lettre au P. Beckx il dit du *Saggio* : « Je l'ai écrit principalement pour enlever des mains des jeunes gens, si Dieu m'aide, Burlamaqui, Romagnosi, Bentham et autres poisons semblables » (*ibid.,* p. 168).

qu'il acquiert sur elle un droit incontestable, un droit permanent, et ce droit n'est qu'une conséquence de sa nature » ([34]). Taparelli, pas plus que Liberatore, ne semble avoir soupçonné les positions scolastiques.

Quand Taparelli s'en prend à la théorie de Montesquieu que : « Les hommes ont renoncé à la communauté des biens pour vivre sous les lois civiles » ([35]), il n'y reconnaît pas la formule de Vasquez et de nombreux scolastiques contemporains. Quand Liberatore ([36]) s'en prend aux protestants, Heineccius, Grotius et Puffendorf, il ne semble pas se douter que c'est aux formules les plus traditionnelles de la scolastique qu'il s'attaque. Comme nous pouvons nous en rendre compte par ses lettres, Taparelli a été novateur sans vouloir consciemment modifier la tradition, mais en appliquant simplement un bon sens chrétien dégagé de toute tradition à la philosophie moderne de son époque; il dégage ainsi de l'héritage du XVIII[e] siècle (où il ne reconnaît même plus les éléments d'origine scolastique) ce qui, à son jugement, est assimilable par un enseignement chrétien.

Sa thèse de la propriété de droit naturel, consacrée par les encycliques, fait désormais partie de la doctrine.

Ses arguments, par contre, souvent repris au XIX[e] siècle ne paraissent plus satisfaisants.

La très abondante littérature catholique sur ce sujet est visiblement à la recherche d'autres arguments, sans avoir pu encore en produire de décisif, capable d'emporter toutes les adhésions ([37]). Déjà, en ef-

---

(34) Taparelli, *op. cit.*, éd. Tournai, 1857, liv. II, c. 4, p. 229.

(35) *Ibid.*, t. I, p. 227.

(36) Liberatore, *Ethicae et iuris naturae elementa,* Naples, 1851, p. 64 : « Heineccius, Grotium et Puffendorfium secutus, existimavit ex intentione conditoris omnia in negativa quadam communione posita esse... Sed cum leges divinae affirmativae exceptionem ob necessitatem admitterent, hinc factum esse ut eiusmodi conditoris constitutio ab hominibus immutaretur... Hinc a primitiva illa rerum communione homines recesserunt divisione et dominiis invectis ». Liberatore eût mieux fait d'écrire « Heineccius, traditionem scolasticam sicut Grotius et Puffendorf secutus... ».

(37) Les PP. Castelein et Valensin ont voulu donner une tournure quasi métaphysique à l'ancien argument de l'homme prévoyant et pourvoyant à ses besoins personnels. Sic Castelein : « L'homme est un être personnel, c'est-à-dire un être intelligent et libre, maître de lui et ayant une fin en Dieu, dont il n'est responsable d'une manière absolue que devant Dieu. Il suit de là qu'il ne dépend dans l'ordre de sa fin que de Dieu seul. Ayant le devoir absolu de tendre à sa fin, il a le droit absolu d'approprier à cette fin les biens dont Dieu a manifestement fait les moyens pour atteindre cette fin » (Castelein, *Socialisme et droit de propriété,* Bruxelles, 1896, p. 512). Valensin : « La nature exige que l'homme, devenant, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la providence divine, sa propre loi et pour ainsi dire sa providence, choisisse les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir à ses besoins non seulement présents mais futurs, et que, non satisfait d'étendre sa souveraineté sur les produits de la terre qu'il peut consommer de suite, il puisse encore étendre sa souveraineté sur la terre elle-même, qu'il prévoit devoir être pourvoyeuse de l'avenir » (Valensin, *Droit naturel,* Paris, Spes, 1925). Ces formules prouvent à la fois trop et trop peu et peuvent tout aussi bien renverser la thèse qu'elles prétendent défendre : s'agit-il d'un droit don-

fet, Thomas Rutherforth avait mis en évidence la faiblesse interne de l'argument de Locke. Cet argument, comme il le montre bien, suppose résolu le problème de structure et ne peut en décider. Ce n'est que celui-ci résolu en faveur de la propriété que ce principe, comme le principe connexe du droit de l'homme à prévoir et pourvoir à ses besoins, peut devenir d'une application intéressante ; et cela seulement à certains stades de l'évolution économique et sociale, comme base de répartition des biens ou de détermination de l'étendue des propriétés.

Ces principes donnent en effet une base de répartition idéale des propriétés à un stade agricole encore primitif ou, au point de vue industriel, à un stade artisanal, cela dans une société très simple, sans superstructure hiérarchique compliquée, sans édifice de classe.

Ainsi ces principes s'appliquent assez bien à première vue à certaines communautés agricoles d'Afrique ou de Mélanésie, qui laissent à chacun autant de terre qu'il en peut cultiver et autant qu'il en requiert pour assurer ses besoins et ceux de sa famille. Ils ne s'appliquent déjà plus dans une société polynésienne ou une autre société africaine, pourtant au même stade économique, mais beaucoup plus

---

né à chacun de choisir les choses qu'il estime les plus aptes... c'est remettre perpétuellement en question toute propriété. M. le chan. J. Leclercq dans un ouvrage récent (*Leçons de droit naturel*, Namur, Wesmael-Charlier, 1937, vol. IV, p. 81-170) reprend l'argument du droit au produit du travail : « Les philosophies antérieures au XVII[e] siècle se mettent au point de vue des avantages sociaux de la propriété (p. 91)... Locke corrige l'opinion traditionnelle (p. 103) qui tire la propriété de l'occupation et la fonde sur le travail. Un demi-siècle auparavant, Grotius, résumant la tradition, faisait résulter la propriété d'un certain accord entre les hommes, se manifestant explicitement par un partage, ou tacitement par occupation... Pour établir (p. 113) la doctrine du droit de propriété, il faut donc, joignant les deux aspects de la propriété, partir de la communauté de nature des ressources naturelles... ensuite vient le droit de l'homme au fruit de son travail : Lorsque l'activité de l'homme a transformé un objet au point de lui conférer une utilité qu'il n'avait pas par lui-même, l'homme a le droit de *bénéficier de son travail*. C'est de ce droit-là qu'on parle lorsqu'on dit que la propriété est de droit naturel. En troisième lieu, vient l'aménagement des biens naturels en vue d'en obtenir le meilleur rendement : ici se place la propriété privée dont parlaient les philosophes anciens, répartition des biens naturels entre les particuliers » celle-ci n'est plus de droit naturel mais de convention entre les hommes. En mettant prudemment « droit de bénéficier de son travail » M. Leclercq évite les objections décisives contre l'argument habituel mais pour aboutir à une formule que tous (même les communistes) seront prêts à signer, et en laissant la question ouverte : n'y a-t-il qu'un droit naturel à un salaire et à des biens de consommation qu'aucun régime ne contestera au travailleur, ou peut-on aboutir au droit naturel à la propriété de biens stables et d'instruments de production ? M. Leclercq croit devoir écrire (p. 107) : « Il a fallu un demi-siècle depuis l'encyclique *Rerum novarum* pour que nous arrivions enfin actuellement à posséder une doctrine à peu près complète de la propriété ». Cette remarque a heureusement disparu de l'édition de 1946. Nous croyons devoir dire qu'à l'encontre du droit naturel au produit du travail, c'est la propriété basée sur l'occupation, selon la conception scolastique, qui est de droit naturel et que vers cette formule convergent et en elle se concilient la tradition scolastique et la philosophie de Locke et du XVIII[e] siècle.

hiérarchisée, où des classes gouvernantes et militaires ne voient leur existence assurée, ainsi que leurs services, que par un droit au produit du travail d'autrui.

Quand on y regarde de près on s'aperçoit que, même dans les cas les plus favorables, ces principes ne s'appliquent que très imparfaitement dans les communautés agricoles d'abord citées : la maison par exemple où s'établira un nouveau marié et qui sera sa propriété sera l'œuvre d'un travail collectif, et réciproquement il sera fait appel à son travail pour établir un nouveau ménage.

En réalité, ces principes qui, à l'énoncé, paraissent répondre de façon harmonieuse aux exigences de la nature humaine ne peuvent s'appliquer que partiellement, même dans les sociétés à l'état social et économique le plus rudimentaire, où l'homme taille lui-même son arc, sa flèche ou sa lance. Nous avons vu que ces principes étaient tout à fait étrangers à l'organisation et à l'esprit de la société médiévale, qui ne songeait pas à assurer à chacun le produit de son travail, mais s'efforçait d'assurer et de pourvoir, par le produit du travail de tous, au sort de chacun dans une hiérarchie sociale complexe.

En réalité, dès qu'une société prend forme, nous voyons à l'œuvre ce principe que l'homme travaille à satisfaire les besoins d'autrui, comme il voit les siens satisfaits par le travail d'autrui; le principe d'autonomie individuelle ne trouvant qu'une application limitée.

Le XVIII[e] siècle, à l'aube de la révolution industrielle, exaltant l'esprit d'initiative et d'entreprise personnelle, où il découvrait la source de tout progrès, a cru pouvoir proclamer des principes d'individualisme absolu, et confier tout le sort de la société à l'initiative individuelle libérée de toute entrave sociale; il l'a fait, on l'a souvent remarqué, avec une inconséquence complète dans l'application pratique, consacrant, au nom du droit au produit du travail, toutes les formes de propriété (celles même qui ne se présentaient que comme prélèvement), les affranchissant des charges et contre-prestations, dont la société médiévale les avait grevées, et livrant par là la masse des non-possédants à la merci des possédants.

L'essor économique, ainsi permis et stimulé, a contribué à créer une société, où ces principes même font plus que jamais figure d'archaïsme, où les liens de solidarité sont plus étroits, plus enchevêtrés, plus complexes que jamais.

Comment parler encore du droit au fruit de son travail dans une société industrielle où le travail de chacun ne prend de valeur que dans un flot de collaborations, au sein desquelles il se perd ? Que serait cet effort individuel sans les multiples collaborations dans l'appareil compliqué de la société industrielle, sans les multiplicateurs de cet effort que sont les machines et inventions de toute sorte, que l'homme hérite de ses devanciers au sein de la société ? Comment déterminer les droits du directeur, des ingénieurs, contremaîtres, ou-

vriers, veilleurs de nuit, sur le produit de l'usine et quel intérêt auraient-ils à garder une part de propriété dans la locomotive ou le tank qui en sort ?

Nous ne pouvons donc plus parler que d'un droit de rémunération du travail dans l'œuvre collective, et nous n'avons pas établi par conséquent un droit de propriété proprement dit, c'est-à-dire un droit de propriété stable.

Il en va de même de l'argument basé sur le droit individuel de prévoir et pourvoir à ses besoins. Ces fonctions de prévoyance, objectera-t-on, l'individu ne peut les exercer, dans la société actuelle, que dans une mesure très limitée ; la collectivité seule est à même de prévoir : les prix comme l'épargne sont à la merci d'événements qu'elle seule est en mesure de prévoir et d'influencer. Faut-il alors maintenir un droit naturel à exercer une fonction incomplète et imparfaite, une certaine mesure de prévoyance, un fragment de fonction ?

Cet argument, dans une société où il est question de plus en plus de prévoyance sociale, de sécurité sociale, ne prend-il pas aussi l'allure d'un archaïsme ? Bref, ces deux arguments du droit au fruit du travail et du droit de prévoir et pourvoir à ses besoins n'ont jamais pu être que des principes de valeur et d'application très limitée et ne sont certainement pas des principes déterminants de structure.

*
* *

La thèse s'est donc imposée malgré la faiblesse des arguments, faiblesse perçue dès l'origine comme elle l'est aujourd'hui. Et elle s'est imposée en contradiction flagrante avec les principes contenus dans les arguments. On a noté déjà plus d'une fois l'incohérence entre la théorie de Locke et son attitude pratique.

C'est que la thèse tire sa force d'ailleurs : elle est l'expression d'une foi en une vérité fondamentale, que la philosophie sociale du XVII[e] et du XVIII[e] siècles a conscience de découvrir et d'appliquer, vérité qu'elle est capable d'appliquer en pratique, comme cela arrive souvent, sans pouvoir pour autant en donner un bon énoncé théorique.

Cette vérité fondamentale, nous allons essayer de la dégager et de la définir. Ce qu'elle a d'éternel nous appartient et, sans rien contredire, ne pourra que s'adapter harmonieusement aux éléments de pérennité de la tradition antérieure. Cette vérité, dans la sphère de la pensée comme dans celle des activités économiques, est *celle de la valeur éminente de la saisie individuelle,* du domaine individuel sur la nature, ou inversement l'imperfection du domaine collectif ou de la saisie collective de l'univers. Il y a là, croyons-nous, une vérité définitive. L'histoire humaine, dont les perspectives nous sont mieux connues qu'aux penseurs du XVIII[e] siècle, vient en témoigner : *il n'y a pas et il n'y a pu y avoir de saisie collective de l'univers,* du moins ni saisie

parfaite, ni saisie progressive. De cette saisie progressive seul l'individu est éminemment capable.

Nous parlons ici en même temps de saisie-mise en valeur et de saisie-domaine. On verra en effet que le domaine individuel est lié, dans une certaine mesure en tout cas, à la saisie utile, progressiste des biens terrestres.

En fait, c'est la saisie individuelle de la nature qui, au cours de l'histoire, a conduit la civilisation de progrès en progrès. La saisie collective de la société primitive, où le territoire et ce qu'il porte, à quelques exceptions près, est encore propriété collective, est si inchoative qu'elle en mérite à peine le nom : l'homme vivant, au stade de la cueillette et de la chasse, doit se contenter de ce que la nature lui offre sans pouvoir rien lui arracher; il n'est pas devenu son maître.

A mesure qu'une entreprise s'exerce, que l'homme passe du stade de la simple cueillette à celui de l'élevage, de l'agriculture, puis de l'industrie, nous voyons s'affirmer davantage la saisie individuelle : emprise et appropriation se développent de pair. La collectivité, incapable de saisie et de domaine progressif, n'abandonne pas (pour abandonner il faut posséder), mais reconnaît tacitement le domaine qui s'exerce.

Comme le constate l'histoire, le développement de la société et de la civilisation est le fait, non d'initiatives collectives, mais, de plus en plus, d'initiatives individuelles, qui approfondissent et accroissent le domaine de l'homme sur la nature, rejetant dans le passé le maigre bagage collectif de philosophie populaire, de science et de littérature folklorique. C'est conquise par l'individu que la nature entre par lui dans le domaine collectif; la collectivité, la société est l'héritière des individus, et la civilisation, le don que lui font les initiatives individuelles.

Qu'est-ce au fond qu'une civilisation comme la nôtre ? Ce n'est pas une conquête collective et homogène, mais un énorme ensemble et l'héritage le plus disparate d'efforts et de créations individuelles, où le hasard de tel ou tel génie individuel pousse le domaine humain infiniment plus loin dans une branche que dans les autres, lançant, si l'on peut dire, des tentacules de longueurs très inégales à la conquête de l'univers.

Alors que savoir et folklore primitif sont souvent collectifs et anonymes, notre littérature a un nom fixé sur chaque œuvre et la science moderne un nom attaché au moindre de ses pas; son développement est tel qu'elle ne peut être participée par tous dans toutes ses branches.

A dessein, pour mettre en valeur ce qu'il y a de vrai dans le principe qui inspire la philosophie individualiste du XVIII[e] siècle, nous donnons ce schéma évolutif un peu sommaire et rapide. Il faudrait bien des retouches pour le mettre en harmonie avec les données bien

plus complexes de l'ethnologie. S'il est vrai que la société a progressé dans la mesure où elle libérait l'individu, c'est dans les derniers siècles, à partir de cette philosophie du XVIII[e] siècle, que cette vérité s'est vérifiée. Nous voudrions ici remettre en lumière une notion essentielle pour les scolastiques dans la question de la propriété, notion complètement abandonnée après eux, à tort croyons-nous, car elle peut encore éclairer les faits.

Il s'agit de la distinction du *status naturae integrae,* où toutes choses devaient être communes, et du *status naturae lapsae,* où, l'homme corrompu étant devenu égoïste et paresseux, l'appropriation est devenue pratiquement (et non strictement pour les scolastiques) nécessaire.

Ne faut-il pas, au lieu de l'accident de simple corruption morale, mettre en lumière dans la chute quelque chose de beaucoup plus profond : la rupture du domaine de l'homme sur l'univers, domaine qui ne peut plus désormais être restauré par une initiative collective, rupture de domaine qui s'accompagne d'une rupture de solidarité ?

La communauté, qui n'a pas domaine sur la nature, n'en a pas davantage sur les activités de ses membres qu'elle ne peut diriger. Il y a donc quelque chose de plus profond que cette corruption morale, qui, selon les scolastiques, rend l'homme « intentus ad propria, negligens communia » et par là désireux de propriété ; il y a la conscience que toute initiative collective, toute directive de la collectivité est imparfaite et inefficace et que l'homme doit être laissé à son initiative et autonomie pour établir plein domaine sur la nature.

Les possibilités de communion et d'initiative collective données immédiatement à l'homme ne sont-elles pas d'ailleurs très limitées ? Ne nous trouvons-nous pas dès les origines, non devant *une* collectivité humaine, mais devant une multiplicité de communautés fragmentaires, basées sur les liens du sang (clans, tribus) et au sein desquelles l'unité de communion économique se réduit encore bien souvent à la famille individuelle ?

Ce n'est qu'au terme d'une longue histoire et de longs efforts que des collectivités plus vastes et plus complexes parviennent à s'édifier, et cela sous la forme de communautés politiques, c'est-à-dire ne mettant en commun que des intérêts limités, ce qu'on appelle les intérêts supérieurs : ordre, défense commune et donc un nombre d'initiatives très limité.

Ce n'est qu'exceptionnellement, par des moyens violents et dans l'instabilité, que cette communauté politique peut tenter d'imposer son plein domaine et refuser de se dessaisir d'une part d'initiative (surtout économique) au profit de communautés plus réduites, clans ou familles.

Il y a donc un schème d'évolution plus complexe que ne l'imaginait l'individualisme du XVIII[e] siècle : il n'y a pas d'abord une saisie

collective, d'où se dégagerait, pour la remplacer, une saisie individuelle, mais bien plus une saisie individuelle parvenant à s'exercer de mieux en mieux au sein d'une communion elle-même en progrès.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il n'y a, à chaque étape, qu'une capacité de saisie ou d'occupation très imparfaite dans la collectivité et que seule la saisie individuelle vient établir pleine mise en valeur, pleine occupation.

Or cette occupation individuelle doit être comprise, dans une certaine mesure en tout cas, comme fondant un droit au domaine individuel. En effet, la rupture de la solidarité humaine ne permet plus d'escompter une communauté de biens tellement parfaite, qu'elle assure la saisie intimement individuelle qui est désormais à la base de toute utilisation fructueuse, progressive de l'univers.

La conscience qu'a l'homme universellement de la nécessité de son autonomie vis-à-vis d'autrui pour établir plein domaine sur la nature est donc parfaitement justifiée. Le vrai fondement du domaine individuel n'est pas le développement ou la finalité de la personne humaine, ni son droit au fruit du travail, ni non plus le fait qu'il est égoïste et paresseux sans le secours de l'intérêt, mais bien le manque de solidarité humaine, qui désormais ne permet plus la mise en valeur, l'occupation du monde sinon grâce à la saisie-domaine individuelle.

S'il en est bien ainsi, l'ancienne synthèse scolastique vient encadrer solidement la nouvelle thèse de la propriété de droit naturel. De même que le mode primordial d'acquisition de la propriété est l'occupation ([38]) ou saisie, la capacité d'occupation en est le titre : elle ne réside pleinement que dans l'individu.

---

(38) L'occupation ou saisie est une réalité juridique qui naît et s'affirme essentiellement dans la conscience humaine : affirmation de domaine exclusif de la part de l'individu ou groupe propriétaire et reconnaissance concomitante de la part de la société. Aucun acte extérieur n'est essentiel. Suivant les conceptions de Grotius, Puffendorf et des scolastiques, elle naît par partage ou *consensus communitatis,* c'est-à-dire que l'initiative vient soit de la société soit de celui qui affirme un domaine, initiative reconnue alors par la société. A tort, croyons-nous, on a voulu y ajouter de nos jours la connotation « signata » (occupatio signata), laquelle rappelle trop le champ marqué de bornes ou les formes civilisées d'enregistrement.

Depuis les recherches de Speck, l'appropriation s'est révélée bien plus constante et plus précise qu'on ne le soupçonnait, même dans les sociétés à l'économie très primitive : sociétés vivant de la chasse ou de la cueillette, ou pasteurs nomades, où notre ignorance seule nous laissait croire à des droits collectifs : nous y trouvons territoires de chasse répartis et délimités, propriétés de familles ou groupes de chasse, territoires dont les limites, marquées parfois d'un bouquet d'arbres, d'un buisson, le plus souvent de repères topographiques insignifiants pour l'européen, sont connues et reconnues de tous. C'est le cas des Bushmen, où même les sources sont propriétés de familles. Là où nous ne voyons qu'un désert uniforme, il y a pour l'indigène toute une géographie juridique, dont le détail est dans toutes les têtes. De même le pasteur n'est pour l'observateur superficiel que l'homme qui erre avec ses troupeaux. Il est en réalité un homme qui se rend à des paturages saisonniers très précis et délimités par des itinéraires rigoureux et qui ne peut s'en écarter qu'après négociations et paiement de droit de passage au propriétaire et dont la situation juridique est souvent complexe. Cfr Herskovits, *The economic life of primitive people,* New York, Knopf, 1940, ch. XII, p. 291.

Partons de la donnée initiale incontestée, commune aux scolastiques et aux modernes : la communauté négative des biens à l'origine ; les ressources de la nature sont offertes indifféremment à tous, destinées à tous. Mais ainsi offertes, elles sont encore hors du domaine de l'homme ; elles doivent être par lui saisies, réintégrées à ce domaine, fonction dont l'individu est éminemment capable.

Nous pouvons donc remplacer dans la fameuse argumentation de la IIª IIªe, q. 66, art. 2, les arguments de convenance par des arguments de nécessité : Quant au pouvoir d'acquérir et d'administrer, il est nécessaire de droit naturel que l'individu possède des choses en propre, parce que c'est ainsi seulement qu'est restauré et affermi le légitime domaine de l'homme sur la nature, qu'on remédie à l'incurable incapacité d'occupation de la collectivité et que l'on arrive enfin à la communauté des biens quant à l'usage.

Toute la tradition scolastique converge en effet, comme nous le disions, vers cette solution qu'appropriation et communauté des biens sont toutes deux de droit naturel « sed aliter et aliter » : l'appropriation étant le moyen de passer de la communauté négative à la communauté positive des biens. Ce qui est la pensée de saint Thomas dans l'ad 2 (qu. 66, a. 2) : « Dicendum quod ille qui praeveniens ad spectacula praepararet aliis viam, non illicite ageret ; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet ; et similiter dives non illicite agit, si praeoccupans possessionem rei, quae a principio erat communis (39), aliis etiam communicet ; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat ». L'effet premier de la saisie ou occupation et de tout travail subséquent est en effet de restituer au domaine de l'homme, et par là de l'humanité dont il est membre, une nature étrangère.

En ce sens, on peut dire — et ceci nous fait avancer vers un complément important de notre thèse — que, du fait même de la saisie-appropriation, un premier pas est fait vers la mise en commun : ce que la société (puisque tout homme vit en société) possède dans un de ses membres est, d'une certaine manière, encore imparfaite et inchoative peut-être, possédé par elle. A partir de la saisie-appropriation, se pose le problème ultérieur de la communion ou communication des biens.

L'initiative dans la saisie a comme corrollaire le droit de garder l'initiative dans la communication des biens : l'individu, agent éminent de saisie, reste l'initiateur par excellence de la mise en commun : seul peut parfaitement communiquer qui peut parfaitement saisir.

Du fait de la saisie par un de ses membres, l'humanité tout entière se voit donc restituer un domaine. Mais celui-ci n'est pas toujours — nous verrons d'après quelles lois — communiqué ou communié immédiatement et parfaitement. Parce que la saisie est un processus

(39) « communis » negative : c'est la communauté négative des origines conformément au schème scolastique.

historique de perfectibilité indéfinie, la communion ne suit pas immédiatement et peut rester même indéfiniment différée : mais c'est en raison de l'imperfection même du don qu'il est différé; le domaine de l'homme ne s'établit que progressivement; tant qu'il n'est pas au terme, il n'est qu'imparfaitement acquis et exige le travail individuel qui mettra les choses en valeur. Il ne peut se communiquer totalement qu'au terme. Tant qu'il n'est pas à ce terme, il reste exclusif. *C'est donc le travail personnel qui reste à accomplir, non le travail accompli qui justifie l'appropriation* (40).

Parmi les multiples sociétés que l'homme forme avec ses semblables on est convenu, depuis la division tripartite de saint Augustin, de distinguer trois principales : la société religieuse, la société politique et le groupement basé sur les liens du sang. Nous disons volontiers : l'Eglise, l'Etat, la famille. Ces sociétés, dont les contours se confondent facilement dans leurs formes primitives, se distinguent bien nettement dans nos communautés civilisées.

Les scolastiques les avaient divisées en parfaites et imparfaites, selon un point de vue qui les intéressait particulièrement : celui de la plénitude du pouvoir législatif.

Au point de vue, que nous traitons ici, de la mise en commun, il y a une distinction plus essentielle à faire selon le degré de perfection d'unité de ces sociétés : « De ratione cuiuslibet communitatis est unitas, alioquin communitas non esset » (41).

Ecartons l'unité toute factice et extérieure imposée par la violence, pour ne considérer que les facteurs spontanés qui entrent en jeu pour former ces sociétés, leur donnant l'unité morale, ce *vinculum unitatis* qui est essentiellement *vinculum caritatis.*

Nous constatons qu'une mise en commun a tendance à s'effectuer spontanément dans la société familiale et dans la société religieuse, parce qu'il y a là communion morale plus complète.

C'est l'application de la formule d'Aristote, toujours actuelle : κοινὰ τῶν φίλων : la communion des biens ne se réalise que dans la mesure de la communion des esprits et des cœurs et n'en peut être que le résultat. Nous pourrions donc distinguer les sociétés en :

— Sociétés de communion parfaite ou immédiate, où la communion des biens n'est pas contre nature, mais au contraire, selon la formule scolastique « id ad quod per se natura inclinat ». Nous pourrions y grouper, malgré la diversité de principe et de perfection de leur communion morale (union amoureuse de la chair et des cœurs

(40) L'œuvre parfaite et définitive, l'œuvre d'art où il n'y a plus rien à ajouter est de plein droit du domaine commun. Avec raison on a d'instinct ignoré longtemps le droit d'auteur et la législation bien tardive qui a créé la fiction du droit d'auteur n'a pas reconnu une propriété absolue, mais la nécessité d'une rémunération.

(41) Jacques de Viterbe, *De regimine christiano,* éd. Arquillière, Paris, 1926, p. 107.

d'une part, union complète des esprits dans un même idéal spirituel d'autre part), la famille et la société religieuse, l'Eglise (plus exactement, en son sein, la communauté religieuse).

— Sociétés de communion imparfaite ou *in fieri*, dont le type essentiel est la société politique, qui se développe en société de droits et de libertés; libertés intellectuelles et morales et libertés économiques, ne maintenant qu'un minimum de communion immédiate, pour mieux hériter des conquêtes des initiatives individuelles ainsi libérées. Nous l'appelons société à communion différée ou en devenir, parce que la mise en commun est le terme d'apports individuels incessamment renouvelés et d'une histoire dont chacun est appelé à être l'initiateur et l'ouvrier.

On voit ainsi comment le domaine saisi par une initiative individuelle se communie ou se communique conformément au κοινὰ τῶν φίλων d'Aristote. C'est le fil d'Ariane qui nous permet de suivre, sous tous les détours, l'unité d'inspiration sous-jacente à toute la tradition catholique, où scolastiques et néo-scolastiques ont mis l'accent sur les pôles opposés d'une même synthèse.

Si les premiers ont vu dans la communauté des biens l'état idéal voulu par la nature, « id ad quod per se inclinat », c'est, comme nous l'avons dit, par contagion de l'idéal religieux à la société civile, qui ne fait pour eux que doubler la société religieuse d'un bras séculier; son rôle de protectrice de la foi apparaissant comme l'essentiel de sa mission; elle doit garder rigoureusement l'unité morale et intellectuelle de ses membres et aider l'Eglise à mener l'homme à ses fins dernières; la science par excellence est la théologie, toutes les autres n'en sont que les auxiliaires et les servantes.

Toute la perspective historique du penseur médiéval l'enfermait dans ces vues d'un devenir et d'un destin uniquement religieux; il n'avait pas pris conscience comme nous des longues et lointaines étapes de l'humanité primitive, pas plus que des conquêtes modernes de la science, et l'idée d'une reconquête progressive du domaine de l'homme sur l'univers ne pouvait s'imposer à lui comme elle s'impose à nous. Il n'avait devant les yeux qu'une histoire religieuse de l'humanité; aussi loin que la Bible et l'héritage de la littérature antique lui permettait de porter les yeux, à part les conjectures de Lucrèce, il ne pouvait voir qu'immobilité : l'élevage depuis Abel, l'agriculture depuis Caïn, la métallurgie depuis Tubal-Caïn, « père des forgerons », avaient été inventées une fois pour toutes, don spécial de Dieu comme les tables de Moïse.

La seule histoire de l'humanité était religieuse; les grands événements : la création, la révélation, l'incarnation et la propagation de la foi.

De même que l'histoire humaine est tout entière d'ordre surnaturel, la perfection religieuse est le but essentiel et unique de la vie (pour

les autres le *multiplicamini*) et la perfection de l'unité chrétienne est le but de la vie sociale. Aussi, la communauté primitive de Jérusalem, « ubi maxime erat cor unum et anima una », puis les monastères où s'est réfugié ensuite cet idéal de parfaite communion des cœurs et des biens, sont-ils donnés indifféremment en modèle de société religieuse ou de société civile par les auteurs scolastiques.

Après la tourmente révolutionnaire, la société civile émerge à l'avant-plan, émancipée, toute-puissante et bientôt laïcisée; avec elle triomphent les idées de liberté et d'émancipation individuelle. Le communisme dès lors ne se présente plus au nom d'un idéal religieux, d'une nostalgie de l'*anima una et cor unum*, mais avec des arguments de solidarité matérielle et économique, dénonçant la propriété comme un moyen d'exploitation et cherchant à imposer un totalitarisme matérialiste. La discussion se fait au seul point de vue d'une société purement civile ou politique : celle-ci est devenue « la société », les autres ne sont pas évoquées au débat. Les auteurs catholiques, se laissant acculer à ce point de vue étroit (42), dans le champ de discussion rétréci de leurs adversaires, seront aussi unilatéralement orientés vers l'affirmation unique de la propriété de droit naturel, qu'ils l'étaient aux siècles scolastiques vers la communauté des biens de droit naturel. Ils négligent, malheureusement, de mettre en évidence l'affirmation complémentaire d'une communion des biens d'exigence tout aussi naturelle, mais qui ne peut se faire que librement dans des conditions d'unité sociale déterminées.

Ainsi ne sera pas mise en évidence la complexité de la solution chrétienne, qui doit répondre à la complexité d'une trame sociale où des formes de communion des biens fort diverses devront coexister avec l'appropriation et s'établir librement à partir d'elle.

Ainsi ne se distingue qu'imparfaitement la véritable frontière entre marxisme et doctrine catholique, qui est celle de la liberté, et leur opposition, qui est essentiellement opposition de deux processus : l'un spirituel et libre, respectueux de la complexité du réel, l'autre matérialiste et violent, simplification de primaire, qui force les faits et les consciences dans un lit de Procuste et réduit l'histoire à une caricature : l'exploitation de l'homme par l'homme.

En fait, si le domaine individuel comporte, comme tout pouvoir, possibilité d'abus et d'exploitation, il est avant tout possibilité de don : lui seul permet à l'homme d'entrer dans la société avec sa pleine stature et de lui faire apport complet de tout son génie. La civilisation léguée et l'histoire objective viennent témoigner qu'il y a eu autant d'usage que d'abus. Enfin en s'arrêtant à une formule partielle on a

---

(42) Et n'étant pas en possession des solutions traditionnelles. Au moment où Taparelli écrit, la scolastique n'est pas encore ressuscitée et il n'a sous les yeux, comme en témoignent ses lettres, que les ouvrages des « adorateurs du pouvoir civil ».

craint d'exposer la tradition ancienne et de mettre en évidence une opposition de thèses qui aurait pu être troublante.

Et de même que nous avons rencontré la falsification aux premiers siècles de la tradition, nous la retrouverons ici.

Nous avons vu que quelques esprits bien intentionnés, Rufin d'Aquilée et d'autres peut-être, pour qui la communion des biens était la formule édifiante à pratiquer par tout chrétien, ont cru contribuer à la bonne cause en mettant cette doctrine sous le nom de Pères ou de Pontifes de l'Eglise; les textes ainsi fabriqués ont fait autorité et influencé la tradition médiévale.

De même à partir du XIX^e^ siècle, dès que la propriété de droit naturel est devenue la formule orthodoxe, on s'efforce de montrer que c'est ce que la tradition a toujours dit et tenu unanimement.

Il n'est plus question sans doute de fabriquer des textes ou des traités à mettre sous le nom de saint Basile ou saint Clément pape. Il y a moyen, par des citations choisies et partielles, de faire dire aux auteurs le contraire de ce qu'ils ont dit en réalité ou de conclure, par des citations choisies dans un ou deux auteurs, à toute la tradition. C'est parfois ainsi que nous paraît agir le P. Th. Meyer, dans ses *Institutiones Iuris Naturalis* ([43]). La plupart des auteurs se bornent à passer cette tradition sous silence, méthode également regrettable. Nous espérons avoir pu montrer que tout ce que la tradition apporte de divergences et de richesses, sans atteindre en rien l'unité de cette tradition et l'unité de la doctrine, lui donne une complexité qui lui est nécessaire pour répondre à un problème et à un réel fort complexes; qu'il n'est pas nécessaire de manipuler cette tradition et de faire dire aux auteurs ce qu'ils auraient dû dire selon nous pour rendre la tradition édifiante et instructive; elle l'est éminemment par elle-même. La nouvelle thèse inaugurée par Locke et la philosophie du XVIII^e^ siècle, introduite définitivement chez nous par Taparelli, ne vient pas la supplanter, mais la compléter et l'enrichir.

Il nous faudrait encore montrer que, même ainsi enrichies de l'apport du XVIII^e^ siècle, nos formules n'atteignent pas encore toute la complexité actuelle du problème de structure sociale et qu'elles ont encore à s'enrichir d'une part des idéologies contemporaines, sans rien abandonner d'ailleurs de l'héritage du passé.

Il serait trop long d'aborder ici en détail ce nouveau problème; nous nous bornerons à l'esquisser.

Nous avons posé en principe que, si la saisie est individuelle, conformément au κοινὰ τῶν φίλων d'Aristote la mise en commun se fera librement, dans la mesure de l'union morale et de la charité, comme elle tend à s'établir spontanément dans la société religieuse et la famille et même, si nous entendons le principe au sens large, dans

(43) Fribourg, Herder, 1900, vol. II, Thèse XXVII, p. 172 et sq.

tout groupement né du libre jeu de l'amitié ou d'une communauté d'intérêt. La doctrine ecclésiastique a d'ailleurs toujours encouragé toute mise en commun, toute forme de coopération libre et spontanée.

Mais nous avons vu aussi que, par un effet paradoxal de l'impulsion même donnée par l'idéologie du XVIII[e] siècle et les énergies individuelles par elle libérées, était née une société à solidarité matérielle et interdépendance plus étroite que jamais.

Les multiples inventions, qui ont exigé dans cette société la coordination étroite des activités, la rendent en même temps possible : une autorité centrale, qui jadis ne pouvait faire sentir son impulsion à quelque distance que moyennant de longs délais, peut désormais faire parvenir instantanément partout ses impulsions et ses directives.

Il semble bien que, de l'héritage même d'une ère d'initiatives individuelles, la collectivité actuelle recueille la possibilité de se saisir directement de certains domaines économiques. Cette saisie collective est désormais une exigence non plus de l'unité morale, de l'« anima una et cor unum » des philosophes anciens et des théologiens, mais une exigence de l'unité matérielle, du « corpus unum » oserions-nous dire et de ses besoins d'activités immédiatement coordonnées.

Il y a désormais possibilité et même nécessité de domaine collectif, là où auparavant le domaine individuel s'imposait ; certaines activités ne devant plus être considérées comme des conquêtes confiées à la libre aventure de l'initiative individuelle, mais immédiatement comme des services à rendre. D'ailleurs, à notre époque, conquêtes et progrès ne sont plus pressentis et espérés, comme au XVIII[e] siècle, de la libération des initiatives individuelles, mais ils ne sont espérés et ne semblent possibles, dans bien des domaines économiques et bien des secteurs de la recherche scientifique, que d'un effort collectif et d'une collaboration très étroite.

Mais il y aurait exagération et même erreur, nous semble-t-il, à partir de là pour réduire, avec l'école personnaliste de M. E. Mounier ([44]), la propriété à un « secteur personnel », défini par des exigences, assez vagues d'ailleurs, de la personne à une « propriété humaine » ou « propriété du suffisant » ([45]).

Il y a là erreur de perspective : la propriété n'est pas un isolant qui doive accorder à l'homme son petit secteur privé à côté de la vie sociale, mais au contraire elle est ce qui doit lui permettre de donner son maximum dans les relations sociales. De l'avis des économistes et sociologues compétents, c'est une entreprise vouée à l'insuccès de maintenir ainsi un secteur personnel stable en marge d'une vie éco-

(44) Em. Mounier, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Paris, Desclée, 1936.

(45) G. Renard et Trotabas, *La fonction sociale de la propriété*, Recueil Sirey, 1930.

nomique exclusivement socialisée. Enfin c'est renoncer assez vite, en faveur de formules un peu simples, à tout rôle de l'initiative et du domaine personnel dans les activités sociales. Ce rôle devra être réduit sans doute, mais n'en exige pas moins sa place. Au sein de la saisie collective devenue possible, la saisie individuelle restera irremplaçable.

Ne voyons-nous pas, là où des tentatives de socialisation sont engagées avec une prudence relative comme en Angleterre, jouer déjà cette loi de dessaisie de la société politique invoquée plus haut : le domaine socialisé est confié à des corporations semi-autonomes (Boards) ; cette semi-autonomie, si elle veut signifier quelque chose, devra évoluer vers une vraie autonomie, bien que limitée, formule qui a été et sera celle de nombreux domaines individuels. Il semble qu'il faille s'acheminer vers des formules de compromis, où domaine collectif et domaine individuel devront entrer en coopération étroite, sans que l'un des deux puisse s'affirmer totalement au détriment de l'autre et le supplanter.

Louvain et Londres. Léon DE SOUSBERGHE, S. I.

INFATUATION, INSATISFACTION, INSTABILITÉ ET.. ANISOCRÂNIE

On sait comment le psychiatre allemand Ernest Kretschmer, de Tübingen, a démontré la *corrélation de certaines structures mentales* telles que la cyclothymie et la schizothymie *avec certaines structures corporelles,* telles que celles qu'il a décrites sous le nom de constitution pycnique et de constitution leptosome (1).

---

(1) On sait qu'Ernest Kretschmer se basant sur les données de la psychiatrie qui oppose deux types de psychoses : la psychose maniaque-dépressive ou cyclophrénie et la démence précoce ou schizophrénie établit l'existence de rapports entre ces deux types de psychoses et deux types de structures corporelles : le type pycnique et le type leptosome. Elargissant ensuite le cadre de ses recherches, il découvrit des rapports entre ces deux types de structures corporelles et deux types de structure mentale qu'il décrit sous le nom de « type cyclothyme » et de « type schizothyme ». Kretschmer parvenait ainsi à une conception suivant laquelle les individus constituent des groupes centrés autour de types caractéristiques de l'ensemble. Pour saisir les particularités psychiques d'un individu, il s'agissait dès lors de déterminer le type auquel il appartient. Ainsi parvenait-il à une conception « typologique » de la personnalité. Le caractère d'un sujet correspondant à son genre de constitution physique, il suffit d'établir le type physique auquel il appartient pour connaître le fondement de son caractère et l'orientation de son comportement. Dans cette perspective un pronostic de ses façons d'agir devient possible.

La typologie de Kretschmer fait partie des typologies psychophysiques qui se basent sur les rapports existants entre la constitution physique et les tendances psychiques. Les travaux de Kretschmer et les recherches de ses continuateurs appartiennent à l'une des lignes de développement de la psychologie contemporaine dans laquelle le problème de la personnalité a pris une importance considérable.

Pour la détermination de ces constitutions, Kretschmer utilisait notamment l'examen visuel et l'examen anthropométrique. Ce dernier comporte de nombreuses mensurations et l'établissement de différents rapports de mesures. Les recherches ultérieures ont développé ces moyens d'investigation.

Voici quelques indications complémentaires concernant les particularités de ces structures corporelles. Le type pycnique se caractérise notamment par la prépondérance relative des dimensions horizontales sur les verticales. Il présente une forte expansion de certaines cavités du squelette (crâne, thorax, abdomen), ainsi qu'une tendance à l'accumulation de la graisse sur le tronc. Les extrémités sont molles et rondes, les mains larges et courtes. Le type leptosome se caractérise notamment par la prépondérance relative des dimensions verticales sur les horizontales, par le profil anguleux. Les leptosomes sont maigres, élancés. La peau est anémiée et sèche. Les épaules sont étroites. Les muscles sont peu développés. Le thorax est plat. Le ventre est dépourvu de graisse et les jambes sont maigres. Le lecteur trouvera, au sujet des recherches de Kretschmer, de plus amples renseignements dans l'ouvrage suivant : E. Kretschmer, *La structure du corps et le caractère* (traduit par Jankélévitch, Paris, Payot, 1930, ainsi que dans le volume que l'auteur de cet article va faire paraître incessamment sur *Le Caractère et ses Corrélations* (*Milieu. Constitution. Tempérament. Personnalité*) à la librairie J. B. Baillière, 19, rue Hautefeuille, Paris 6e). *(N.d.l.R.).*

De telle sorte que

constater l'empâtement des formes et les particularités du *revêtement phanéro-tégumentaire* (2) caractéristiques de la constitution pycnique, c'est avoir 70 chances sur 100 de se trouver en présence d'un sujet éminemment sociable et d'une activité plus ou moins trépidante, dont l'humeur oscille assez régulièrement de l'entrain joyeux à la mélancolie désabusée et au désenchantement;

constater la maigreur anguleuse des formes et les particularités du revêtement phanéro-tégumentaire caractéristiques de la constitution leptosome, c'est pareillement avoir 70 chances sur 100 de se trouver en présence d'un sujet d'humeur peu communicative, qui oscille, sur un rythme essentiellement irrégulier, entre la susceptibilité boudeuse et l'indifférence la plus déconcertante...

On conçoit aisément le *retentissement* profond de telles structures mentales *sur l'évolution de la vie spirituelle, comme de la vie sociale.*

Les premiers tout répandus au dehors, comme incapables de tenir en place et de se recueillir; les autres comme « coupés du réel », inaptes à vibrer avec leur entourage, inertes, casaniers, repliés sur eux-mêmes, absorbés dans la rumination de leurs impressions plus ou moins douloureuses ou les spéculations plus ou moins chimériques dans lesquelles se complaît leur imagination...

Or l'étude anthropométrique d'un grand nombre de sujets d'après la méthode dont nous avons exposé le principe à l'Académie de Médecine en sa séance du 6 février 1942 (3) et les premiers résultats dans un Mémoire original paru en 1945 dans les *Archives des Maladies professionnelles* (4), nous a permis de déceler d'une manière assez inattendue, et avec une constance qui ne saurait être le seul effet du hasard, *une nouvelle corrélation morpho-caractérologique* entre diverses altérations de la fonction critique de l'intelligence et la disproportion, en plus ou en moins, du développement volumétrique du crâne par rapport au volume somatique global.

Habitué à voir osciller ce que nous appelons le *Rapport crânio-somatique* : (valeur volumétrique du crâne × 100) : valeur somatique globale, autour de 6,16,

nous eûmes un jour la surprise de constater un abaissement marqué

---

(2) On désigne sous ce nom tout ce qui apparaît (φαίνομαι) au regard à l'examen de la surface du corps : téguments, c'est-à-dire peau et muqueuses apparentes : lèvres, conjonctives, etc... et phanères, c'est-à-dire : chevelure, barbe, pilosité générale, ongles, iris, pavillon de l'oreille... qui présentent de nombreuses variations raciales et individuelles.

(3) *Une nouvelle méthode d'évaluation clinico-anthropométrique des grands segments biotypologiques du Corps humain,* dans le *Bull. de l'Académie de Médecine,* n° 5, 8 février 1944, p. 64.

(4) *Une méthode nouvelle d'exploration des aptitudes caractérielles : l'expertise biotypologique,* dans les *Archives des Maladies professionnelles,* tome VI, 1944-45, pages 275-297 et 351-378.

de ce rapport chez un jeune homme qu'on nous disait manquer de jugement et manifestement atteint d'*infatuation narcissique.*

Voici la description que nous en faisions dans notre article des *Archives* : « Jeune chef de chantiers de 23 ans, à la chevelure opulente et pommadée. Très fier de sa poitrine avantageuse et de sa belle prestance. Recherché dans sa tenue comme dans sa toilette. Aime à prendre des bains de rivières pour faire admirer sa ligne, sans pour autant « penser à mal ». Insouciant et vaniteux, curieux de nouvelles et de nouveautés, joueur et jouisseur, aimable et souriant, mais puéril, il n'a sur les jeunes aucune autorité, néglige ce dont il est chargé, manque de bon sens et d'esprit critique autant que d'esprit de suite. Tête de linotte, qu'il a fallu rétrograder ».

Or son rapport crânio-somatique était particulièrement bas : 5,50 au lieu de 6,16. Et nous pouvions conclure : « Cervelle d'oiseau sous une belle huppe ».

Un autre, directeur d'une école d'apprentis, nous frappait également par sa vanité prétentieuse et, simultanément, par l'abaissement insolite de son rapport crânio-somatique, à 5,31.

« D'un dynamisme infatigable, écrivions-nous, d'un élan magnifique, c'est un entraîneur et c'est un chef. Mais il oublie trop que pour faire accepter son autorité, il lui faudrait au moins un peu de modestie. C'est un coq, qui n'accepte aucun rival et qui se rend insupportable par trop de suffisance. »

Explorant alors systématiquement sur ces tendances à l'infatuation le psychisme de nos sujets au crâne réduit, nous eûmes tôt fait de constater que nombre d'entre eux s'en trouvaient parfaitement exempts. Mais nous constations chez eux, avec une fréquence marquée, d'autres particularités psychologiques qui relèvent, comme l'infatuation, d'une certaine déficience de la fonction critique.

Telle la *candeur* un peu naïve de certains grands jeunes gens — *bonus Israelita in quo non est dolus* —, chez qui nous trouvions, avec une bonne et franche *simplicité* et une *crédulité* quelque peu puérile, des rapports crânio-somatiques vraiment faibles, s'échelonnant de 5,08 à 5,60.

Candeur nuancée chez d'autres : de *vaine complaisance* un peu solennelle, d'espièglerie gamine, insouciante et paradoxale, de *facon-de, amoureuse de popularité,* de « *pose* » avantageuse devant la galerie. avec *recherche dans la toilette, amour du panache, de l'uniforme, plaisir de se faire photographier* et de distribuer son portrait, d'*innocente satisfaction à s'exhiber dans la tenue la plus réduite* sur le plateau de sport, à la piscine ou... au cabinet de consultation...

Un trait leur est commun : avec des *rapports crânio-somatiques inférieurs à 5,75* et dont quelques-uns s'abaissent jusqu'à 4,80 et 4,75, la *déficience de l'auto-critique* qui les rend satisfaits d'eux-mêmes, *et celle de l'hétéro-critique* qui les empêche de percevoir les sourires

sceptiques que provoque l'étalage naïf ou prétentieux de leur vaine complaisance ou de leur suffisance.

Ce qui peut être une force. Notamment chez certains orateurs et hommes politiques qui ne doutent de rien parce qu'ils ne sauraient douter d'eux-mêmes. Les mêmes chez qui nous remarquons, avec une voix qui s'écoute parler et une recherche singulière des effets oratoires, du geste, de la tenue, de la parade... une réduction notable de la boîte crânienne.

Force qui peut devenir dangereuse. Car il leur arrive de manquer de jugement, de mesure, d'opportunité dans leurs discours ou dans leur action, comme ils manquent d'auto-critique.

L'orgueilleux, l'ambitieux apprécient à leur juste valeur les objections d'un adversaire ou les difficultés réelles d'une situation, comme ils se rendent un compte exact des atouts qui leur manquent aussi bien que de ceux qu'ils ont en main;

l'infatué point : « Tout le monde dit d'un fat qu'il est un fat, assure La Bruyère. Personne n'ose le lui dire. Il meurt sans s'en douter et sans que personne se soit vengé ».

Pour se croire de la grâce ou du génie, pour croire vraiment que « c'est arrivé », il faut un certain degré d'*inconscience naïve* qui témoigne de la même déficience du sens critique que pour prendre des discours pour des actes et ses désirs ou ses rêves pour des réalités...

Nous rejoignons ici la *psychologie des illusions, des hallucinations* et *de la suggestion.*

Or, quelle ne fut pas notre surprise de constater, chez plusieurs sujets atteints de *délire hallucinatoire,* ce même abaissement du rapport crânio-somatique.

Dès lors, nombre de *syndromes psychotiques* (5) caractérisés par la déficience de l'auto-critique, comme le *narcissisme,* ou de l'hétéro-critique avec suggestibilité, comme l'*hystérie,* nous apparurent comme le « *passage à la limite* » *de ces petits syndromes caractérologiques,* que l'analyse clinico-anthropométrique nous avait permis de déceler, de définir et de grouper en raison même de leur *commun rapport à la réduction de la valeur volumétrique du crâne.*

De la même manière que les divers traits caractérologiques de la double série cyclothymique et schizothymique se relient par une gradation insensible à la psychose maniaco-dépressive et aux syndromes schizo-paraphréniques, dans leur commun rapport aux constitutions morphologiques pycnique et leptosome qui leur sont habituellement associées.

---

(5) Un *syndrome* est un ensemble de symptômes dont le groupement et l'évolution sont caractéristiques d'un même tableau clinique qui peut relever d'ailleurs de causes variées; — *psychotique* : adjectif dérivé de *psychose,* terme consacré pour désigner les troubles mentaux confirmés.

Mais de même que la plupart de nos « oligo-crâniens » présentaient quelque déficience de la fonction critique, nous avions la surprise de constater, avec une constance encore plus grande, son exacerbation chez la plupart de nos « *mégalo-crâniens* » au *rapport crânio-somatique supérieur à 6,60.*

Hypertrophie de l'esprit critique qui se porte tantôt sur un domaine et tantôt sur un autre ou simultanément sur plusieurs d'entre eux :

domaine scientifique, artistique, littéraire... chez nombre de nos jeunes sujets : mathématiciens, historiens, philologues, naturalistes, critiques littéraires et critiques d'art... chez qui nous relevions des rapports échelonnés depuis 6,74 jusqu'à 8,07. Parmi eux : plusieurs esprits sceptiques, exigeants, pointilleux, tâtillons, « chercheurs de petite bête », « coupeurs de cheveux en quatre », amateurs de subtilités, raisonneurs et discutailleurs... ;

mais aussi domaine de la vie pratique, où nous rencontrons des jeunes hommes qui n'ont pas seulement le « goût du fini », ordonnés, soigneux, disciplinés, mais méticuleux, mécanisés, « réglots », agaçants par leur minuties, quelques-uns même insupportables par leur vigilance à épier et à reprendre les moindres manquements, « empêcheurs de danser en rond » à qui rien n'échappe et qui ne laissent rien passer. Avec, là encore, des rapports crânio-somatiques élevés : 6,81, 6,89, 7,06, 8,47... ;

domaine social surtout, où leur esprit aiguisé saisit dans les événements et les hommes tout ce qui prête à rire. Moqueurs, taquins, ironiques, ils relèvent avec finesse tout le ridicule d'un personnage ou le comique d'une situation. Leurs rapports crânio-somatiques : 6,86, 7,08, 7,11, 7,59... L'un d'eux joint à ses plaisanteries une mimique qui déride toute la galerie. Un autre mégalo-crânien, aux yeux pleins de malice, n'est pas seulement « attrapeur de mésanges » — Meisenlocker, comme disent les Allemands, — mais mystificateur jusqu'à l'insolence, il excelle à « faire marcher » les plus malins comme les simples nigauds.

Nous en trouvons qui sont caustiques, mordants, sarcastiques, démolisseurs d'idoles... qui s'en prennent aux institutions établies, qu'ils dissolvent de leurs remarques corrosives. Ils ont, dit-on, « mauvais esprit ». Nous dirions plus volontiers qu'ils ont de « fortes têtes », car leurs rapports crânio-somatiques s'élèvent à 6,88, 7,45, 7,65...

Hypertrophie de l'auto-critique. Plus nombreux encore que ceux dont l'hypercritique s'exerce sur l'ambiance, les mégalo-crâniens qui l'appliquent à leur vie intérieure.

Esprits avides de perfection morale, ou simplement d'explication psychologique, ils ne se perdent jamais de vue, observant anxieusement ou curieusement leurs propres états d'âme. Circonspects, vigilants, nombre d'entre eux ont un sens aigu de tout ce qui leur manque de vigueur, de science ou de vertu. Aussi modestes que les infatués sont sa-

tisfaits et pleins d'eux-mêmes, ils n'aiment point qu'on parle d'eux. A l'inverse des « m'as-tu vu ? », ils sont heureux de passer inaperçus. Plusieurs nous le disent, dont les rapports crânio-somatiques sont élevés : 6,81, 7,00, 7,23, 7,24, 7,81... Aussi se contentent-ils volontiers de la seconde ou... de la dernière place. L'un d'eux nous dit avoir toujours « peur de gêner ». A l'inverse des narcissiques qui aiment à s'admirer et se faire admirer, il en est d'une telle pudibonderie qu'ils ne peuvent se résigner à prendre en public des bains de rivière. Nous en rencontrons qui exercent sur leurs digestions et leurs battements de cœur, ou encore sur leur régime de table, le contrôle critique le plus minutieux. Mais plus encore que sur leur santé, c'est sur leur vie morale que porte ce contrôle. Là encore nous trouvons des rapports crânio-somatiques élevés : 6,68, 6,77, 7,18, 7,30, 7,32, 7,45, 7,79...

Consciencieux et hyperconsciencieux, jamais ils n'ont fini de s'éplucher et de s'examiner. Spontanément, nombre d'entre eux ont, de longue date, leur carnet intime.

Autant les oligo-crâniens sont aisément satisfaits d'eux-mêmes et s'en vont « louant Dieu, comme Garo, de toute chose », autant ceux-ci sont malcontents d'eux-mêmes, non moins que de leur sort et de leur entourage. Plus d'un pourrait chanter en dansant, avec Hans dans son « trou à moustiques » : « Ce qu'il voudrait il ne l'a pas; ce qu'il a, il voudrait ne pas l'avoir »...

C'est que nulle privation, nulle déficience, nulle imperfection ne saurait échapper au regard pénétrant et... douloureux d'une fonction critique inexorable.

Aussi bien ne vivent-ils jamais qu'à l'optatif et au conditionnel. Il est des gens pour qui tout est simple. Ils ont l'art d'aller d'emblée à l'essentiel et d'élaguer tout le reste. Ce n'est pas leur cas. Ils se compliquent l'existence, comme ils compliquent toutes choses. Ils ne vous font grâce d'aucun détail. Jamais leur travail n'est au point. Incapables de se contenter d'à peu près, ils se corrigent sans se lasser. « Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage. Polissez-le sans cesse et le repolissez ». L'auteur de l'Art poétique et... du Lutrin, soulignons la coïncidence, devait être un mégalo-crânien.

Un de ces jeunes lettrés nous avoue ses retouches incessantes. Ses brouillons sont couverts de ratures. Il lui arrive de recommencer une lettre jusqu'à 4 et 5 fois... Son rapport crânio-somatique : 7,30.

Ce sont gens pour qui tout est laborieux, difficile. Dans leurs jugements sur les hommes, les situations, les entreprises et les événements, ils majorent habituellement défauts, inconvénients et difficultés. Nous relevons chez ces pessimistes des rapports crânio-somatiques élevés, qui s'échelonnent de 6,74 à 8,42.

Il en est pourtant, parmi nos mégalo-crâniens, qui majorent qua-

lités, avantages et facilités... ou dont les jugements pratiques sont généralement justes, avisés, sans déception ni surprise.

Optimisme et pessimisme doivent donc relever de quelque autre facteur émotif, neuro-végétatif ou endocrinien... qui vient se surajouter au trouble de la fonction critique, corrélatif de la disproportion volumétrique du crâne.

Qu'il s'accompagne d'une émotivité déprimante, ou tout au contraire de l'attrait exaltant de se dépasser jusqu'à l'héroïsme, tel que nous l'avons constaté chez quelques-uns de nos mégalo-crâniens, *le trait essentiel de leur mentalité c'est l'insatisfaction.*

Il en est enfin qui dressent sur les jugements erronés de leur autocritique ou de leur hétéro-critique tout un échafaudage d'explications et de raisonnements.

Insatisfaits d'eux-mêmes, ils greffent aisément sur les impressions désolantes que leur laissent leurs examens de conscience de véritables *délires d'indignité et de réprobation.*

Insatisfaits de leur entourage, d'autres deviennent *défiants, soupçonneux* et, mettant au service de leurs jugements erronés toutes les ressources d'une logique impeccable, versent dans les *délires d'interprétation,* de *persécution,* d'*envoûtement* ou de *possession.*

Ainsi c'est tout un nouveau groupe de syndromes caractérologiques, liés à l'exacerbation de la fonction critique, qui s'apparente, par gradation insensible, et davantage encore par leur commun rapport à l'élévation du rapport crânio-somatique, au groupe des *syndromes paranoïdes* (6), connus de longue date en psychiatrie.

A la suite de cette première enquête, ayant porté sur 263 hommes et jeunes gens de 18 à 40 ans, nous en arrivions donc à reconnaître l'existence de *deux groupes morpho-caractérologiques antagonistes* :

celui des *infatués,* caractérisés par *la satisfaction prétentieuse ou simplement naïve* qu'ils ont d'eux-mêmes et de toutes choses par rapport à eux-mêmes, sur qui, par suite de la déficience de leur autocritique et de leur hétéro-critique, ils portent un *jugement pratique invinciblement avantageux,*

et celui des *perpétuels insatisfaits* qui, par suite de l'exacerbation de leur fonction critique, portent sur eux-mêmes, et sur toutes choses par rapport à eux-mêmes, un *jugement pratique invinciblement désavantageux* ;

les premiers présentant habituellement un développement volumétrique du crâne notablement inférieur aux valeurs moyennes, les seconds un développement volumétrique du crâne notablement supérieur à ces mêmes valeurs moyennes.

---

(6) Les délires systématisés énumérés plus haut relèvent tous d'une erreur de jugement, que les psychiatres expriment sous le terme de *paranoïa* — du grec νοεῖν : penser, juger, et παρά : à côté, de travers...

De telle sorte que constater par exemple chez un homme de 20 à 25 ans un rapport crânio-somatique inférieur à 5,70, c'est avoir 70 chances sur 100 de se trouver en présence d'un sujet aisément satisfait de lui-même et de toutes choses,

et un rapport supérieur à 6,60, pareillement 70 chances sur 100 de se trouver en présence d'un sujet perpétuellement insatisfait de lui-même et de toutes choses.

Telles furent nos conclusions dans l'article où nous exposions aux lecteurs de « *L'Encéphale* » (7) le résultat détaillé de nos premières recherches statistiques sur cette nouvelle corrélation morpho-caractérologique.

* * *

Depuis cette première publication en 1947, une expérience plus étendue n'a fait que confirmer l'existence de ces corrélations empiriques, *sans nous en fournir pour autant l'explication.*

Du moins comprenons-nous mieux encore aujourd'hui *tout ce qui sépare l'infatuation de l'orgueil et l'insatisfaction de l'humilité,* et que, pour expliquer ces deux modes d'altération de la mentalité, ce n'est pas tant de déficience ou d'exacerbation de la fonction critique, que de *fausseté* et d'*erreur invincible du jugement* qu'il convient de parler.

L'orgueilleux, nous l'avons dit, se rend compte de ses défauts et de ses déficiences comme de ses avantages et de ses qualités. Il apprécie pareillement à leur juste valeur les difficultés réelles d'une entreprise ou d'une situation aussi bien que les facilités qui s'offrent à lui. Il est fier de lui-même, il est ambitieux, mais non sans raison, peut-on dire ; car les dons et les moyens qu'il se connaît ne sont point illusoires et justifient ses prétentions.

L'infatué ne perçoit ni ses défauts ni ses déficiences. D'où sa simplicité dépourvue d'artifice *s'il est peu doué,* à s'exposer sans défense à la malice souriante ou intéressée du tout venant des hommes, cette *candeur* et cette *naïveté* qui font les dupes et les sots, celles de Monsieur Jourdain, d'Orgon et du bonhomme Chrysale... ; mais aussi, lorsqu'il a quelque fortune, quelque charme ou quelque talent, sa complaisance à étaler sa richesse, sa ligne, ses dons oratoires ou artistiques, dont il prend une opinion si avantageuse qu'il trouve absolument naturel que chacun s'empresse autour de lui, boive ses paroles, admire sa prestance et ses gestes. D'où son *sans-gêne* à attirer tous les regards, à couper la parole aux autres, à prendre la première place... ou même toute la place. Il ne s'en aperçoit même pas et s'étonnerait, plus encore qu'il ne s'indignerait, qu'on lui en fît la remarque. Suffisant, vaniteux, prétentieux, sans même s'en rendre compte, tant il

(7) M. Verdun, *Une nouvelle corrélation somato-psychique : fonction critique de l'intelligence et développement volumétrique du crâne,* dans *L'Encéphale,* 1946-47, n° 2, p. 33 sq.

est pénétré de sa valeur et de son importance, il est incapable de prendre jamais conscience de l'erreur qu'il commet sur sa propre personne.

Il en est dont la vaine complaisance se porte avec prédilection sur leur propre corps : *coquettes* à tête de linotte, constamment occupées, miroir en main, de leur toilette, de leur chevelure ou de leur parure, et jamais lasses de ramager et de jacasser, comme des pintades pour attirer l'attention des admirateurs... ; *narcisses,* qui font la roue comme des paons, se poussent du col comme des jars, ou renflent leur jabot comme des dindons, incapables de soupçonner jamais le ridicule de leurs poses recherchées... ; ou encore *exhibitionnistes,* apôtres du nudisme, qui n'est pour eux que prétexte à se faire admirer...

Les plus doués enfin et *les plus cultivés* se prenant aisément pour des *hommes supérieurs,* qui, pour peu que les favorise quelque heureux coup du sort et que les poussent quelques *adulateurs intéressés,* se croient, de bonne foi, appelés à des rôles de premier plan, entreprennent *dans des domaines qui leur sont étrangers* quelque action de grand style à laquelle rien ne semblait les avoir préparés. *Longtemps leur assurance peut faire illusion...* jusqu'au jour où leurs décisions inattendues, leurs inconséquences et leurs contradictions, à tout le moins leur manque de mesure et d'opportunité, leurs erreurs de jugement sur les hommes, les événements et les choses font apparaître que leur *hétéro-critique* est *aussi altérée que leur auto-critique.*

D'où *l'aveuglement funeste* de tant de conquérants, incapables de douter d'eux-mêmes, de leur propre fortune et de leur prétendue mission, en présence même des désastres les plus imminents et les plus éclatants. *Quos vult perdere Jupiter dementat.*

L'infatué se croit du génie. Son assurance en impose. Mais rien, en fait, ne justifie la haute estime qu'il a de lui-même. Incapable de douter, ni les contradictions ni les échecs ne sauraient l'éclairer. D'où son *aplomb imperturbable* et... sa *puissance de rebondissement* dont on lui fait souvent, bien à tort, un nouveau mérite. Pour lui, son jugement ne saurait varier. Si l'événement trompe son attente, c'est qu'un sort injuste le poursuit. S'il est l'objet de quelque critiméconnu. *Qualis artifex pereo!*

que, c'est le monde qui s'égare à son sujet. Il ne saurait s'être trompé. Sa confiance en lui-même n'en est point entamée. Car *son jugement est invinciblement erroné.* Il meurt dans la conviction d'avoir été

C'est ce caractère invinciblement erroné du jugement que l'on ne comprend pas, lorsqu'on lui reproche d'être orgueilleux, ambitieux, intrigant — il est incapable de saisir de quoi il s'agit —; qu'on l'invite à se corriger, à ne point se mêler de tout à tort et à travers — il a l'impression de ne se mêler que de ce qui le regarde —; à cesser de se pousser au premier rang — il ne s'en aperçoit même pas —; à renoncer à ses intrigues — ses prétendues intrigues ne sont de sa

part nullement concertées. Au reste — et c'est là justement qu'il se révèle —, toute son agitation tourne à rien, car il manque de bon sens et d'opportunité dans ses démarches, autant que de jugement.

Inversement, l'*insatisfait, même très doué, se croit vraiment et sincèrement aussi dépourvu de talent que de vertu, aussi incapable de réussir que d'entreprendre quoi que ce soit.* Il se qualifie volontiers de « raté ». Si on lui attribue quelque mérite, qu'on le croie digne de quelque emploi, ou qu'on lui manifeste quelque estime, c'est qu'on se trompe à son égard.

Toute l'erreur, ici, est d'attribuer à la vertu d'humilité ce qui n'est que l'effet d'un jugement invinciblement désavantageux, de voir une louable modestie dans ce qui n'est que défiance de soi, effacement méritoire dans ce qui n'est que pusillanimité, crainte de l'échec, fuite des responsabilités...

De cette conviction de son incapacité, aucun succès ne saurait tirer celui qui souffre de cette incurable insatisfaction de soi et de toutes choses. Il n'y verra que chance inexplicable, qui ne se reproduira pas deux fois. Aucun éloge ne saurait le rassurer. Il n'y verra que bienveillance injustifiée, erreur incompréhensible. Encore heureux s'il ne s'accuse pas d'avoir involontairement favorisé cette tromperie par quelque hypocrisie!

Bien différente de ce sentiment erroné d'indignité, la *véritable humilité* ne méconnaît ni ses talents, ni ses mérites, ni ses titres à l'estime et à la confiance d'autrui. Si elle se contente d'emplois subalternes ou se prête à des besognes vulgaires, c'est *à bon escient*; par vertu, par charité, non par la conviction qu'elle ne saurait faire mieux.

Qu'il est aisé pourtant de les confondre!

Nous proposons ici, sinon toujours un critère infaillible — il faudrait pour cela que la corrélation que nous avons décelée fût de 100 % entre les altérations du jugement pratique et la disproportion de la valeur volumétrique du crâne par rapport au volume somatique global — du moins un bon *moyen de contrôle* et un bon *signe d'alarme.*

* * *

Ce n'est pas tout.

Une *étude plus prolongée* de plusieurs de nos sujets nous a conduit à constater qu'*en réalité la plupart* d'entre eux *oscillent longtemps du pôle de l'infatuation à celui de l'insatisfaction,* avant que de se fixer à l'un ou à l'autre, comme les cyclothymes oscillent longtemps de l'entrain joyeux à l'inertie désabusée, avant que de verser dans l'excitation maniaque ou dans la dépression mélancolique, comme les schizothymes vont de l'hyperesthésie douloureuse à l'indifférence avant que de se fixer dans l'hyperalgésie permanente ou de sombrer dans la stupeur catatonique.

Il nous est arrivé, de plus, de trouver *quelques infatués parmi nos mégalo-crâniens* et *quelques insatisfaits parmi nos oligo-crâniens.*

Mais *un double trait leur reste commun :*

une humeur et des attitudes qui ne répondent pas à la réalité, mal assorties à leur valeur réelle et aux situations vécues, parce qu'elles sont fondées sur un jugement pratique erroné, ce que nous appellerions volontiers leur *dyscritériothymie;*

une *disproportion notable, en plus ou en moins, de leur volume crânien par rapport au volume somatique global,* ce qu'on pourrait appeler leur *anisocrânie.*

Que leur jugement soit trop avantageux ou trop désavantageux, il *est faux dans les deux cas.*

Que leur volume crânien soit excessif ou déficient, il *est disproportionné de toutes manières.*

Et nous nous trouvons en présence du *même syndrome : Jugement faux par altération du sens critique — disproportion du volume crânien : Dyscritériothymie - Anisocrânie* (8).

Alors que les altérations du sens critique sont vraiment rares parmi les normo-crâniens, 23 sur 127 soit 18 %, nous ne trouvons une fonction critique normale que chez 19 mégalo-crâniens sur 96, soit près de 19 % seulement et 5 oligo-crâniens sur 40, soit 12,5 %; en tout 24 anisocrâniens-eucritériothymiques (9) sur 136, soit 17,3 %.

Nous obtenons ainsi une corrélation de 82,7 % entre anisocrânie et dyscritériothymie.

Corrélation du même ordre de grandeur que celles que Kretschmer a démontrées entre une humeur expansive avec oscillations cyclotoniques, de l'entrain joyeux à l'inertie désabusée — et qu'il appelle la cyclothymie — et une constitution pycnique, entre une humeur renfermée avec oscillations cycloesthésiques (10) de l'hyperesthésie douloureuse à l'indifférence — ce qu'il appelle la schizothymie — et la constitution leptosome, athlétique ou dysplastique (11).

---

(8) Termes dérivés du grec : Θυμός : cœur, courage, d'où : humeur; κριτήριον : faculté de juger, de discerner le vrai du faux; δυς : préfixe exprimant altération. *Dyscritériothymie* : humeur et par conséquent comportement mal assorti à la réalité par suite de l'altération de la fonction critique de l'intelligence. — κρανίον : crâne. ἄνισος: inégal, disproportionné (à l'ensemble du corps).

(9) *eucritériothymique* — le préfixe grec εὖ exprimant l'harmonie, la santé... ce terme désigne donc les sujets dont l'humeur est assortie à la réalité en raison même du développement et de l'exercice normal de leur fonction critique.

(10) *cycloesthésique* : terme exprimant le caractère oscillant, cyclique (de κύκλος : cercle) de la sensibilité (αἴσθησις) psychique entre le pôle de l'hyperexcitabilité douloureuse et celui de l'indifférence morbide.

(11) *athlétique-dysplastique* (mal bâti, de δυς et πλάσσειν : former, façonner) : termes employés par Kretschmer pour décrire deux types morphologiques constitutionnels particuliers, différents des deux types principaux : pycnique et leptosome.

Le jugement de ces éclopés de la fonction critique n'est pas seulement faux; il est mouvant. Cyclonoïaques, autant et plus encore que paranoïaques (12).

Les oscillations de leur jugement ne portent pas seulement sur le sentiment qu'ils ont de leur propre valeur ou de leur radicale incapacité, mais sur les constructions mentales, auxquelles ils accordent leur créance, et dont ils font le principe de leur conduite et de leurs sympathies. D'où leur attirance morbide pour les doctrines et les partis opposés à ceux dont ils se trouvent les représentants, jusqu'au jour où leur passage au pôle adverse de leur nuance politique, de leur croyance ou de leur incroyance, prend figure de trahison, d'apostasie ou de conversion.

Mais derrière les oscillations de leur « Weltanschauung » il faut savoir discerner l'élément fixe de cette structure mentale : la fausseté du jugement, qui les rend possibles et qui les explique.

Structure mentale radicalement opposée, notons-le au passage, à celle de l'épileptoïde qui s'attache opiniâtrement, sans jamais en démordre, à ses opinions et à ses croyances, à ses attitudes et à son parti, à travers les oscillations de son affectivité passionnelle, de la brutalité violente à la tendresse sentimentale, en raison même de cette viscosité spéciale de l'humeur, qui est l'élément fixe de sa structure mentale.

Ainsi constitué par une structure mentale particulière, comparable à celles des syndromes Kretschmériens et relié comme eux par une corrélation empiriquement constatée à une altération morphologique aisément discernable, *le syndrome : Disproportion du volume crânien — Altération du sens critique avec oscillations cyclonoïaques du jugement pratique, de la pensée et de la conduite,* nous paraît dégager la *formule commune à nombre de syndromes psychotiques et caractérologiques* décrits sous les vocables les plus divers : narcissisme, mégalomanie, mythomanie, confabulation, illuminisme, psychose hallucinatoire, délires d'indignité, de culpabilité ou de damnation, délires d'interprétation, de persécution, de possession, de revendication... dont la nature et le classement nosologique demeurent encore si discutés en psychiatrie.

Rattachés, selon les auteurs, les uns à l'hystérie ou constitution mythomaniaque, les autres à la constitution paranoïaque, tous ces troubles du psychisme nous paraissent susceptibles d'être groupés et rapportés à une seule et même constitution morpho-caractérologique,

(12) *cyclonoïaque* : terme exprimant le caractère oscillant, cyclique, de la mentalité (de : κύκλος et νοεῖν) : penser. avoir en tête, dans l'esprit), — *paranoïaque* : terme classique en psychiatrie, pour désigner les délires systématisés fondés sur des convictions invinciblement erronées = illusions des faux-mystiques, soupçons injustifiés des persécutés, etc. Pour plus de détails sur tous ces termes, consulter notre livre sur *Le Caractère et ses Corrélations.*

non seulement en raison de leur commune origine dans l'inconsciente et invincible fausseté du jugement, discernée de longue date par nombre d'auteurs, mais encore par leur commune corrélation, que nous avons signalée pour la première fois en 1947, à la disproportion en plus ou en moins du développement volumétrique du crâne.

Dupré ([13]) ne donne-t-il pas comme caractéristique de ce qu'il appelle la *Constitution paranoïaque* : l'hypertrophie du moi, la nature changeante et méfiante de l'humeur, et la fausseté du jugement, constitution sur laquelle germent nombre de délires systématisés : psychoses interprétative, hallucinatoire, imaginative; mégalomanie, pseudo-mysticisme; « où la vanité et l'humilité se mêlent étrangement dans la fascination du merveilleux... ».

Quant à l'*hystérie,* avec sa capacité d'auto-suggestion, mise en relief par Babinski ([14]), son rétrécissement du champ de la conscience, son déséquilibre imaginatif, fait de crédulité, de suggestibilité et d'affabulation, cette inconsciente duperie, cette « fable en marche » pour laquelle Dupré ([15]) proposait de reconnaître l'existence d'une *constitution mythomaniaque,* ne procède-t-elle pas, elle aussi, de cette invincible altération du jugement pratique, qui fait déjà le fond du syndrome d'infatuation, naïve, prétentieuse ou narcissique ?

Jaspers ([16]) exprime la même conception lorsqu'il donne pour signe essentiel de l'hystérie le fait de vouloir paraître plus que ce qu'on est : « mehr scheinen als man ist ».

Nous dirions plus volontiers : le fait de *se croire autre que ce qu'on est* : ou plus bête ou plus malin, ou plus fort ou plus incapable, et celui d'osciller ainsi du mépris de soi au besoin inconscient d'attirer l'attention, fût-ce par des paralysies, des visions ou des contorsions, jusqu'au jour où s'opère la fixation à l'un ou l'autre de ces deux pôles, dans une attitude aussi fausse l'une que l'autre. D'où l'impression recueillie par l'entourage que le sujet joue un personnage, alors qu'il se montre tout simplement, et sans volonté consciente de supercherie ou de simulation, non point sans doute tel qu'il est, mais tel qu'il se sent être.

Nous pensons que pour ne manifester ses effets les plus tapageurs que dans les psychoses hallucinatoires et mythomaniaques, les délires paranoïaques d'interprétation, de persécution..., *cette altération du jugement existe bien avant l'éclosion des accidents psychotiques, qui germent sur le terrain qu'elle leur prépare,* comme l'excitation mania-

(13) E. Dupré, *Introduction à la psychiâtrie clinique.* Préface de la traduction de l'ouvrage de Kraepelin, par A. Devaux et Pr. Merklen, Paris, Vigot, 1907.

(14) J. Babinski et J. Froment, *Hystérie, Pithiatisme et Troubles mentaux d'ordre réflexe,* Paris, Masson, 1917.

(15) E. Dupré, *Les perversions instinctives. Rapport au Congrès des Aliénistes,* Tunis, 1912, p. 49.

(16) K. Jaspers, *Allgemeine Psycho-pathologie,* Berlin, Springer, 1913.

que ou la dépression mélancolique sur la constitution cyclothymique de Kretschmer, ou la démence précoce sur la constitution schizothymique. *Elle en constitue la prédisposition nécessaire.*

De nature constitutionnelle, elle est *commune aux délirants* : illuminés, visionnaires, mégalomanes, mythomanes, persécutés, interprétants ou revendicateurs... *et à nombre de sujets qui ne délirent pas et qui ne délireront jamais, mais qui manquent de sens critique, de jugement, de bon sens, qui ont l'esprit faux, se laissent emporter par des illusions et séduire par les doctrines mêmes et les partis qu'ils combattent,* oscillant de la suffisance à l'insatisfaction, d'un idéal de vie à un autre : *cyclonoïaques de bonne foi, qui n'égarent les autres qu'en s'égarant eux-mêmes,* en raison même de la fausseté de leur jugement pratique, sans que jamais ils puissent ressentir l'inconséquence de leurs positions et l'illogisme de leurs volte-face...

Tout cela sans mérite et sans faute, mais aussi sans remède, puisqu'il s'agit d'un trouble constitutionnel. Qu'on ne s'étonne donc point de leur manque de persévérance et que l'on ne voie pas une infidélité coupable ou une trahison dans ce qui n'est qu'une oscillation, qu'il fallait prévoir, de leur mentalité. Certains changements d'emploi, de résidence, de profession, de ménage ou même d'état de vie, parfois même d'un rythme périodique, n'ont point d'autre raison.

Et nous touchons là, sans doute, à l'explication la plus probable de l'*instabilité constitutionnelle,* si fréquente dans certaines souches familiales, où elle semble se transmettre, comme l'insatisfaction et l'infatuation, d'une génération à l'autre, si nous en croyons nos premières recherches, en même temps que cette singulière altération morphologique qu'est la disproportion, en plus ou en moins, du volume crânien par rapport au volume somatique global.

De telle sorte que *constater cette anisocrânie* sur un sujet donné, *c'est être alerté sur ces syndromes d'infatuation, d'insatisfaction* et *d'instabilité,* compliqués ou non, sur le sujet lui-même ou dans sa parenté, du cortège d'illusions, de tendances psychotiques et délinquantes, qui reconnaissent pour commune origine la fausseté invincible du jugement.

Exhibitionnisme, usurpation de titres et de décorations, abus de confiance... se fondent très souvent, n'en doutons pas, dans la pensée de nombre de délinquants, sur des convictions erronées. Ce n'est qu'en se trompant eux-mêmes que nombre de jeunes éberlués en viennent à tromper les autres. « Les affaires, c'est l'argent des autres ». Mais cet argent des autres leur apparaît comme à leur discrétion. Ils jonglent avec les millions de leur belle-famille, escomptent ferme les rentrées les plus aléatoires, entreprennent des affaires mirobolantes sur des crédits chimériques, jusqu'au jour où, d'expédients en expédients, ils se trouvent acculés à signer des chèques sans provi-

sion, escroquer leurs associés, et sont tout étonnés d'être traduits en correctionnelle...

D'autres entendent des voix, se croient appelés à quelque mission de salut public et se mettent à prêcher la désobéissance aux lois et la révolte contre l'autorité publique. Quelques-uns même, égarés par une idéologie maladive, se croient justifiés d'attenter à la vie de hauts personnages... Illusion comparable à celle des sujets qui se sentent épiés, traqués, persécutés, lésés dans leurs biens, leur honneur, leur santé ou leur liberté et qui en viennent à la folie processive et revendicatrice, à la calomnie et à l'assassinat des personnes dont ils se croient victimes...

Mais qu'elles demeurent innocentes et simplement originales et quelque peu singulières, ou qu'elles deviennent délictueuses et même criminelles, toutes ces attitudes mythomaniaques et paranoïaques se fondent en dernière analyse sur des jugements invinciblement erronés.

Et l'on est bien forcé de constater que, bien que « tout le monde se plaigne de sa mémoire et personne de son jugement », « le bon sens » est loin « d'être la chose du monde la mieux partagée ».

A côté des sujets normaux, dont le jugement est conforme à la réalité et se trouve habituellement confirmé par l'épreuve des faits, il est, de par le monde, nombre d'éclopés de la fonction critique qui portent sur eux-mêmes, sur leurs semblables, sur les événements et les choses, des jugements invinciblement erronés et mouvants, qui les prédisposent à l'infatuation, à l'insatisfaction et l'instabilité dans leur conduite comme dans leur pensée. Comme il y a des daltoniens qui voient du vert ou du rouge là où tous les autres voient du gris.

Esprits faux qui ont des évidences trompeuses, dont l'existence nous amènerait à douter que l'évidence soit toujours et pour tous un critère assuré de la vérité.

Esprits faux d'autant plus dangereux qu'ils sont par ailleurs plus brillants et plus séduisants par leur prestance, leurs dons oratoires, leurs talents artistiques et littéraires...

En un temps surtout, où certains penseurs voudraient nous faire admettre que la sincérité tient lieu de vérité, où la liberté d'expression est concédée à toutes les opinions, et où l'opinion des foules, que les techniciens de la psychologie collective nous ont appris à manœuvrer, finit toujours par dicter les lois et régir les institutions...

S'il est exact, comme le remarque Leibniz, que nous nous trompons, non point tant parce que nous raisonnons de travers sur des faits bien observés, que parce que nous raisonnons juste sur des évidences fallacieuses, on conçoit tout l'intérêt qui devrait s'attacher au discernement de ces esprits faux, qui peuvent avoir sur leurs contemporains une influence si pernicieuse.

La corrélation que nous signalons entre leur structure mentale et leur structure corporelle nous paraît y apporter une contribution non

négligeable pour des directeurs spirituels, non moins que pour tous ceux qui, dans l'Eglise et dans la Cité, ont mission d'assurer le contrôle des mouvements d'opinion et la sélection des cadres.

Il ne suffirait point toutefois de repérer ces éclopés de la fonction critique, ni surtout de les vouloir bâillonner, au risque de les voir couronnés de l'auréole des martyrs de la libre pensée et de la libre concurrence à l'assaut des leviers de commande.

Car, lors même qu'elle ne les conduit pas devant la Cour d'Assises ou en Correctionnelle, leur activité brouillonne leur est souvent aussi dommageable qu'au corps social et à la famille dont ils font partie. Et c'est contre le mirage des doctrines fallacieuses ou des entreprises aventureuses qui les séduisent et les ensorcèlent, aussi bien que contre leur niaiserie ou leurs vaines prétentions, leurs scrupules, leurs soupçons torturants ou la fausse conviction de leur propre incapacité qu'un directeur de conscience vraiment dévoué doit s'efforcer de les défendre.

Or les auteurs spirituels n'ont point assez souligné, ce nous semble, l'identité de la thérapeutique spirituelle à mettre en œuvre contre ces manifestations si diverses d'un seul et même trouble de la fonction critique, qui n'est autre que l'erreur invincible du jugement.

Ils savent, certes, que la paix du scrupuleux est dans l'obéissance aveugle à son directeur de conscience. Et ils ne cachent pas combien il est difficile de l'obtenir.

Ils enseignent également avec force que le salut des visionnaires et des hallucinés est dans leur humble soumission à la direction qui leur est donnée de fermer les oreilles et les yeux de leur cœur aux appels et aux signes qui hantent leur imagination et de s'appliquer tout bonnement aux humbles devoirs de la vie commune.

Mais ils ne remarquent pas assez, selon nous, combien il est nécessaire de demander le même renoncement à leur jugement propre à nombre d'infatués, d'instables et d'insatisfaits, incapables de se tenir à leur place, de tenir en place ou de se croire à leur place, et davantage encore à nombre d'éberlués et d'illuminés que l'on voit sacrifier la proie pour l'ombre, jusqu'à négliger leurs devoirs professionnels et leurs obligations familiales les plus graves à la poursuite décevante d'affaires mirobolantes ou à la propagande de doctrines plus ou moins chimériques.

C'est de ceux-là surtout qu'il faudrait obtenir cette célèbre « obéissance de jugement », que saint Ignace n'hésita pas à réclamer de tous les Pères et Frères de sa Compagnie naissante dans la province de Portugal, que Simon Rodriguez égarait dans les voies d'une spiritualité suspecte.

Mais autant il est aisé d'obtenir la docilité des niais, pour les empêcher de devenir dupes des flatteurs qui les exploitent et des aigrefins qui les guettent, autant il est malaisé de l'obtenir de ces esprits faux,

lorsqu'ils joignent à une culture souvent brillante, rehaussée de titres et de diplômes, une prestance avantageuse, une plume facile ou une parole éloquente, aussi généreux que sincères dans les illusions qui les emportent, en entraînant à leur suite nombre d'esprits simples — presque toujours des humbles et des jeunes — à la poursuite d'idéals chimériques, ou nombre de braves gens dans les entreprises économiques et sociales les plus décevantes.

Combien il est plus facile de s'en tenir à leur égard à la tactique du *Wait and see.*

Mais combien il serait plus efficace, et finalement plus charitable à leur égard comme envers les victimes de leurs illusions, de les amener à renoncer dès le début aux mirages qui les séduisent.

La vraie difficulté gît ici dans le diagnostic précoce du caractère illusoire de leurs entreprises.

Celui-ci n'apparaît clairement qu'à l'épreuve des faits, quand il est trop tard et qu'il n'y a plus qu'à constater les dégâts : échec, faillite, condamnation, catastrophe...

C'est pourquoi nous pensons que c'est beaucoup moins d'après le contenu de leurs programmes d'action pratique ou de leurs systèmes doctrinaux qu'il convient d'en juger que d'après la structure mentale des intéressés.

Qu'il s'agisse de scrupulosité ou de soupçons erronés, d'instabilité et d'insatisfaction dans les emplois ou dans les états de vie, de niaiserie ou d'infatuation, d'illuminisme doctrinal ou d'affairisme aventureux, c'est la triade symptomatique morpho-caractérologique que nous venons de décrire qu'il s'agit de rechercher avec soin : Oscillations cyclonoïaques de la mentalité entre la satisfaction naïve ou prétentieuse et l'insatisfaction, fausseté du jugement, et anisocrânie.

Double structure mentale et corporelle qui peut se trouver réalisée soit isolément, soit associée à l'une ou l'autre des 3 constitutions morpho-caractérologiques de Kretschmer : pycno-cyclique, lepto-schizoïde, athléto-épileptoïde, avec toutes les manifestations et prédispositions qui leur sont propres.

Et cela non seulement chez le sujet soumis à l'expertise, mais aussi chez tels ou tels de ses ascendants, de ses collatéraux ou de ses descendants.

C'est dire du même coup que nous ne concevons guère le diagnostic précoce et donc aussi la thérapeutique efficace de tous ces syndromes morpho-caractérologiques qui retentissent si profondément sur la vie spirituelle et l'activité sociale et intellectuelle de nombre de sujets qui se confient à notre direction, sans une double expertise psychologique et morphobiométrique et sans une enquête clinique aussi soigneuse que possible sur toute leur parenté, dans les deux souches dont ils sont issus.

On ne saurait leur demander légitimement selon nous — et c'est sur cette remarque que nous voulons conclure —, avec toute l'assurance et la fermeté nécessaires, et surtout obtenir le renoncement à leur jugement propre qui est en pareil cas la condition sine qua non d'une direction spirituelle vraiment efficace, qu'en se fondant sur une conviction : celle d'avoir discerné en toute certitude la double structure mentale et corporelle qui exige le sacrifice qu'on leur demande.

Et nous n'ajouterons qu'une chose pour terminer : Autant il est impossible de leur démontrer la fausseté de leurs évidences et donc de changer leur mentalité d'infatué ou de niais, d'instable, d'insatisfait, d'éberlué ou d'illuminé... autant il est aisé de leur faire reconnaître la structure morpho-caractérologique qui les y prédispose et de leur faire admettre, par voie de conséquence, la nécessité plus spéciale, dans laquelle ils se trouvent, de recourir plus assidûment à leur directeur pour le contrôle de leurs projets et de leurs activités, dans une confiante docilité à préférer toujours son jugement à leur jugement propre.

Paris.

Maurice VERDUN, S. I.
Docteur en médecine,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

SITUATION RELIGIEUSE DE LA SUÈDE

L'appel paternel que le Souverain Pontife adressait récemment à tous les dissidents à l'occasion de l'Année Sainte a attiré une fois de plus l'attention du monde religieux sur le problème capital de l'Unité chrétienne. La lettre du « Times », qui a suivi de près cet appel, les différentes solennités qui marquent chaque année l'octave de janvier et la neuvaine de la Pentecôte, tendent justement à maintenir ce problème essentiel au centre de nos préoccupations. Or, dans la chrétienté d'aujourd'hui, la Suède protestante occupe une place de choix. Son influence dans le mouvement oecuménique, sans être prépondérante, n'en est pas moins notoire. Une information exacte sur la situation réelle de ce pays semble donc répondre à un des besoins permanents de notre monde catholique d'Occident. Sans prétendre être exhaustif, nous voudrions, dans ces pages, tracer une esquisse de la vie religieuse suédoise et montrer comment, en face de l'Eglise luthérienne officielle, l'Eglise catholique peut jouer un rôle restreint, mais significatif, dans l'avenir religieux de ce pays.

Etat général.

La population de la Suède s'élevait, au dernier recensement, au chiffre de 6.842.046 habitants.

La statistique officielle range parmi les 257.482 dissidents tous les citoyens suédois qui ne font pas partie de l'Eglise officielle d'Etat, soit qu'ils appartiennent à des confessions chrétiennes ayant plus ou moins rompu avec cette église, comme les « églises libres » d'inspiration luthérienne ou réformée, soit qu'ils vivent complètement en dehors d'elle comme les 6.000 juifs ou les 4.818 catholiques « romains ».

Si ce dernier chiffre, qui correspond aux registres de l'Eglise d'Etat (1), doit être corrigé d'après les évaluations plus exactes du Vicariat apostolique, si d'autre part il doit être augmenté, comme on le verra plus loin, du nombre chaque jour plus considérable des réfugiés politiques d'Europe centrale et orientale qui déferlent, comme un véritable flot, sur la Suède, il n'en reste pas moins que l'Eglise

(1) En Suède les services de l'Etat-Civil sont encore confiés à l'Eglise d'Etat. Il en résulte pour les pasteurs une charge importante dont ils sont les premiers à se plaindre amèrement. Une exposition récente de l'Eglise Luthérienne faisait valoir que chaque prêtre doit consacrer en moyenne chaque semaine dix-sept heures à ce service. Un enterrement exige l'envoi de vingt-deux pièces aux services compétents. Des églises fermées toute la semaine et des presbytères assourdis du tapage des machines à écrire, voilà bien en effet de quoi affliger les plus zélés des pasteurs suédois.

catholique ne représente dans le pays qu'une infime minorité (un pour mille environ) et que l'Eglise luthérienne, même après déduction des Eglises libres, continue à englober à peu près les 11/12mes de la population totale.

A voir les choses du point de vue catholique, il faut constater qu'une telle situation est l'une des plus précaires parmi celles qui sont faites à l'Eglise dans le monde entier. Il est utile de s'en rendre compte pour mieux comprendre les conséquences importantes qui en résultent.

Origine (2).

L'évangélisation de la Suède a commencé au IXe siècle; c'est alors que les missions de saint Anschaire jetèrent les bases du Christianisme en terre suédoise. Moine franc du monastère bénédictin de Corbie en Picardie, Anschaire fut, au nom de l'archevêque Ebo de Reims, chargé du rayonnement chrétien dans le Nord, et au nom de la cour du roi Louis le Pieux, successeur de Charlemagne, le messager de l'Eglise auprès des princes nordiques qui se montraient favorables à la foi chrétienne. Au cours d'un premier voyage dans les mers alors infestées de pirates, Anschaire aborda la terre suédoise vers 829 et jeta les premiers fondements d'une Eglise en la ville, alors florissante, de Birka, aujourd'hui Björkö, simple ilôt désert du lac Mälar.

Ce premier séjour en terre suédoise fut, comme celui qui le suivit, d'une durée relativement courte. En fait, c'est surtout de l'archevêché de Hambourg-Brême, créé spécialement pour lui comme une sentinelle avancée de la Chrétienté vers le Nord, qu'Anschaire eut à veiller sur sa jeune fondation. Ce ne fut d'ailleurs pas sans peine, au cours de péripéties multiples, pour lui et ses successeurs. Comment une fondation qui s'avançait aussi en pointe eût-elle pu être immédiatement florissante et stable ?

Nous savons peu de chose de ce qu'il advint de la jeune Eglise suédoise pendant toute la période qui suivit. Les seuls renseignements plus précis qui nous soient parvenus nous montrent la conquête chrétienne s'engageant et se développant dans d'autres régions du pays, spécialement dans les régions ouest et sud-ouest, proches des

(2) Sur l'origine de l'Eglise suédoise les principaux travaux à consulter sont naturellement à peu près tous en langue suédoise. Cependant en plus des études générales qui consacrent un chapitre à cette question (cfr p. ex. dans Fliche et Martin, tome VI (Amann), ch. VIII, p. 247-255), du livre de E. de Moreau, S. J., *Saint Anschaire, missionnaire en Scandinavie au IXe siècle*, Louvain, 1930, ou des articles de Dictionnaires, on trouvera beaucoup de renseignements sur cette période dans les travaux consacrés aux origines de l'archevêché de Hambourg-Brême : cfr Dehio, *Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission*, 2 vol., Berlin, 1877. Pour les études suédoises cfr Wrangel, *Svenska Folket genom tiderna*, II, Malmö, 1938, Wijkmark, *Svensk Kyrkohistoria* I - II, S.K.D. 1928 - 31; Toni Schmid, *Sveriges kristnande, Från verklighet till dikt*, S.K.D. 1934.

côtes de la Mer du Nord (3). Ce fut là surtout, semble-t-il, l'œuvre de moines anglo-saxons, et l'on peut citer les noms des saints Sigfrid, Eskil, David, Etienne et Botvid (4). La lutte contre le paganisme fut d'ailleurs si vive que beaucoup de ces premiers pionniers moururent martyrs. Malgré tout, le Christianisme gagnait en influence. On date de 1008 environ le baptême du premier roi chrétien, Olof Skötkonung. Vers cette époque également apparurent les premiers monastères. L'ordre cistercien devait figurer au premier rang de ceux-ci; des abbayes comme Varnhem et Alvastra furent, pour tout le pays, des ruches fécondes qui essaimèrent largement par la suite.

Le Christianisme se répandait peu à peu; on peut dire qu'au XII[e] siècle, époque du roi saint Erik (5), qui partage avec saint Anschaire le patronage de la Suède, le Christianisme a définitivement triomphé. Les fondations d'églises et de monastères se multiplient, dont beaucoup subsistent encore aujourd'hui. Bientôt les deux premiers ordres mendiants, Franciscains et Dominicains (6), « Frères gris » et « Frères noirs », feront leur apparition, édifiant côte à côte monastères et églises dans les villes les plus importantes du royaume. Par la suite enfin une sainte Brigitte viendra, comme un fruit de maturité précoce, conquérir les honneurs de l'Eglise Universelle : elle laissait des « Révélations » connues bientôt du monde entier, et s'illustrait à la fois par son rôle éminent à la cour romaine, et par l'institution d'un ordre aussi fécond qu'original, l'Ordre du Saint Sauveur, dont quelques monastères subsistent encore aujourd'hui (7).

La Réforme.

Les événements qui ont marqué si profondément la Chrétienté au

(3) A cette nouvelle phase du développement du Christianisme se rattachent, comme on le verra plus loin, l'origine, assez obscure, du premier diocèse suédois fondé à Skara vers l'an 1000, et le baptême du premier roi chrétien à Husaby en Västergötland.

(4) Saints de dévotion populaire n'ayant pas fait l'objet d'un procès régulier en canonisation. Seule en Suède sainte Brigitte, dont on parlera plus loin, et sa fille sainte Catherine, ont fait l'objet d'un tel procès (les procès des saints Nils, Brynholf et de la bienheureuse Ingrid, qui ont abouti, semble-t-il, à une canonisation, sont perdus).

(5) Même remarque que pour les autres saints : cfr note précédente.

(6) Ces derniers apparaissent en Suède à une époque extrêmement précoce : 1222, l'année même qui suivit la mort de S. Dominique. Ils auront par la suite en Suède jusqu'à 13 couvents, sans compter les 2 de l'actuelle Finlande (cfr Jarl Gallén, *La province de Dacie de l'Ordre des Frères Prêcheurs* : I. *Histoire Générale jusqu'au Grand Schisme*; cfr *N.R.Th.*, 1947, p. 439). L'un des premiers prieurs du couvent de Visby (île de Gotland), Pierre de Dacie, est considéré comme le premier écrivain suédois, pour la correspondance qu'il a laissée de ses relations avec la mystique rhénane Christine de Stommeln. Cfr Schuck, *Vår förste författare,* Stockholm, Gebers, 1916 et Petrus de Dacia, *Om den saliga Jungfrun Kristina av Stommeln,* i övers. av Tryggve, Lunden Stockholm, Bonniers, 1950. L'ancienne église des Franciscains de Stockholm, Riddarholmskyrka, sert aujourd'hui de sépulture aux rois de Suède.

(7) Sous sa forme ancienne : Espagne, Belgique, Mexique, Hollande, Angleterre et Allemagne, ou sous une forme plus moderne : Rome, Suède, Angleterre, Suisse et Inde.

début du XVI[e] siècle devaient malheureusement avoir en Suède les conséquences les plus fâcheuses pour l'Eglise. Comme dans la plupart des pays qui, à cette époque, n'avaient pas encore trouvé leur pleine maturité politique ni résolu d'une manière satisfaisante le problème des relations de l'Eglise et de l'Etat, en Suède les idées réformatrices des disciples de Luther se combinèrent avec un mouvement d'indépendance nationale; celui-ci y trouvait un moyen propice à la réalisation de ses plans. Sans doute on constate en Suède, comme ailleurs à cette époque, des désordres dans le clergé et les institutions d'Eglise; mais l'opulence, du reste assez relative, des possessions ecclésiastiques était considérée moins comme un abus que comme un objet d'envie et l'introduction de la Réforme fut regardée plus comme une condition de libération politique que comme une revendication religieuse. Les deux aspects, politique et religieux, se trouvèrent étroitement unis et solidaires l'un de l'autre sous l'action d'un homme, considéré en cela comme un héros national, Gustave Vasa.

Depuis l'époque où l'histoire des pays scandinaves commence à nous être plus accessible, c'est-à-dire depuis l'introduction du Christianisme, des rivalités avaient constamment opposé le Danemark à la Suède. Ayant bénéficié plus tôt que sa voisine du Nord des progrès de la civilisation occidentale et ayant profité assez largement des ressources spirituelles et matérielles de l'Allemagne toute proche, la monarchie danoise avait constamment visé à s'imposer à la péninsule scandinave tout entière. Assez tôt maîtresse de la Norvège, elle tendait à dominer également la Suède, par une poussée venant à la fois du Nord-Ouest, de l'Ouest et du Sud; au sud particulièrement la Scanie était une pomme de discorde entre les deux pays; elle ne devait tomber qu'assez tard dans le domaine suédois (Paix de Roskilde, 1658). Il y eut désaccord et rivalité dano-suédoise bien avant le désaccord suédo-norvégien; la lutte qui opposa si longtemps les deux frères scandinaves fut si acharnée qu'elle fait penser à une sorte d'inimitié héréditaire (8).

Quelque tristes et dommageables qu'ils soient, de tels sentiments nationaux sont à prendre en considération quand ils exercent une influence sur les événements et s'incrustent dans la mémoire populaire. L'union des trois pays scandinaves (la Finlande ne figurait à cette époque que comme partie du royaume suédois) pouvait à priori sembler réalisable et souhaitable, étant donné la communauté ethnique et la parenté linguistique. De fait cependant la seule expérience durable qui en fut tentée, l'Union de Kalmar de 1397, fut assez précaire et ne

(8) Pour la période qui va de la Réforme au Congrès de Vienne, la Suède a connu 154 années de guerre contre 139 années de paix seulement : 12 guerres l'ont opposée au Danemark (pendant 50 années), 10 aux Etats Allemands (75 ans), 9 à la Russie (64 ans), 7 à la Pologne (66 ans), 4 à l'Empereur (28 ans) et 2 à l'Angleterre, la France et la Hollande (9 à 10 ans en moyenne). Renseignements du Musée de l'Armée de Stockholm.

laissa guère dans les mémoires suédoises que de pénibles souvenirs. Elle n'avait en effet été réalisée qu'à la faveur de troubles intérieurs suédois et sur une initiative — ou plutôt une exigence — danoise. Le pays se lassa vite de l'administration de fonctionnaires étrangers, pour la plupart allemands, qui souvent ignoraient la langue du pays et les principes mêmes du droit coutumier qui le régissait. Des révoltes éclatèrent, parties des couches profondes de la paysannerie sous la direction de notables locaux, dont un Engelbrekt reste le type le plus représentatif.

Ces considérations historiques sont nécessaires pour comprendre l'événement religieux qui leur fut malencontreusement lié. Les historiens peuvent discuter à qui revient la part prépondérante dans la christianisation de la Suède, à l'influence germanique, s'exerçant principalement par le Danemark, ou à l'influence anglo-saxonne. En fait, on trouve les deux dès l'origine et, jusqu'à l'époque moderne, la Suède est restée traditionnellement balancée entre les deux influences (9). Cependant, pour ce qui concerne les progrès organiques de l'Eglise dans le Nord, c'est certainement dans la ligne germano-danoise, primitivement amorcée par saint Anschaire aux temps carolingiens, que doit être tracée l'évolution effective. L'Eglise progresse et s'établit par étapes que marquent quelques grandes dates : IX[e] siècle : fondation de l'archevêché de Hambourg-Brême; vers 1100 : archevêché danois de Lund pour toute la Scandinavie; 1152 : archevêché norvégien de Nidaros (Trondheim); 1164 : archevêché suédois d'Uppsala.

De semblables relations, ainsi nouées historiquement sur le plan religieux entre le Sud et le Nord, et qui tendent à se maintenir, risquent évidemment de devenir un danger pour l'Eglise le jour où une rupture politique se produit, où un mouvement national d'indépendance vise à affranchir le Nord de la tutelle du Sud. Sans doute, dans l'Eglise, certains comprirent à temps ce danger et surent l'éviter (10); ce ne fut malheureusement pas le cas de tous, et en parti-

(9) Si l'influence allemande continue de s'exercer fortement dans certains domaines, comme celui des sciences par exemple, où elle développe chez les Suédois de très belles qualités de sérieux et d'application dans l'analyse, il semble bien que, dans l'opinion en général, le monde anglo-saxon, et spécialement les Etats-Unis, jouissent d'une faveur de plus en plus marquée. Ceci n'est sans doute pas étranger au succès étonnant que connaissent, comme on le verra plus loin, les mouvements religieux d'origine anglo-saxonne. Il y a incontestablement en Suède une sensibilité pro-américaine. La culture française est traitée comme une pièce de choix, souvent d'ailleurs plus vantée que connue et approfondie.

(10) La conduite à tenir par l'épiscopat dans cette crise grave était, on le conçoit, extrêmement délicate à choisir. Résister au mouvement exposait les évêques à passer pour traîtres. S'y rallier sans réserve était s'exposer, comme l'événement l'a montré, à se voir bientôt réduits au schisme. Ce sont cependant ces risques qu'affrontèrent courageusement certains évêques, tels l'évêque Brask, figure notoire qui mériterait d'être mieux connue. Le grand malheur de l'Eglise Suédoise, en cette période de crise, fut de se voir très rapidement privée de ses chefs naturels par suite de circonstances diverses;

culier pas celui de l'archevêque d'Uppsala, Gustave Trolle; à l'époque où commencèrent à se multiplier les soulèvements populaires dont nous avons parlé, il crut devoir faire cause commune avec le roi de Danemark, Christian II, et combattre ouvertement le mouvement d'indépendance, au point de prendre lui-même les armes et de se fortifier dans son propre château.

Forcé dans sa résistance et durement traité, il se vit obligé d'abandonner son siège en 1517, pour être finalement déposé en 1521. Il se réfugia alors au Danemark, d'où ses intrigues pour récupérer son siège ne réussirent qu'à le rendre odieux. Christian II, momentanément victorieux, voulut asseoir définitivement son autorité par une tentative sanglante d'intimidation; il massacra de nombreux notables, dont plusieurs évêques, dans le trop fameux « bain de sang » de Stockholm, le 7 novembre 1520. La révolte populaire qui en fut la conséquence porta alors au pouvoir, le 6 juin 1523, le jeune Gustave Eriksson Vasa; dès ce moment celui-ci fut salué par tous comme l'héritier du mouvement d'indépendance et le libérateur du pays.

Pour réaliser sous son autorité l'unité politique, l'audace du jeune roi s'empressa d'éliminer toute influence étrangère. Ses besoins financiers considérables lui firent jeter les yeux sur les possessions de l'Eglise. Or précisément à cette époque les idées de Luther commençaient à se répandre dans le pays sous l'influence de quelques clercs, tels l'archidiacre de Strängnäs (le siège épiscopal étant alors vacant), Laurentius Andreae, et son jeune protégé, Olaus Petri, magister tout frais émoulu de Wittenberg. Cette coïncidence servait les desseins du roi : par le Recès et l'Ordonnance du Riksdag de Västerås (24 juin 1527), il se fit donner les mains libres pour s'emparer des biens et des revenus ecclésiastiques. Sous prétexte d'un retour à la « pureté évangélique », on fit pénétrer dans le domaine cultuel les principes luthériens, notamment en rendant la nomination des évêques indépendante de la confirmation romaine. Les mesures de ce genre se multipliant sous le couvert de l'autorité royale, la partie apparut bientôt perdue pour l'Eglise. A cette époque trois évêques restaient en charge. Ils se virent contraints à la soumission ou à l'exil. C'est l'exil que choisit le premier d'entre eux, l'évêque Brask, tandis que le second se réfugiait dans une retraite silencieuse et passive, qui ne semble pas avoir été inquiétée. Quant au troisième, l'évêque Petrus Magni, ancien supérieur des Brigittins de Rome, il se soumit officiellement, tout en protestant secrètement contre la violence qui lui était faite ([11]). Le champ restait libre pour le travail des novateurs : celui-

personne n'eut plus alors dans le clergé l'autorité suffisante ni la compétence voulue pour proposer à la jeune monarchie suédoise, qui au début n'y semblait nullement irréductible, un statut normal de l'Eglise unie à Rome dans le nouvel Etat. Cfr K. B. Westman, *Reformationens genombrottsår i Sverige*, Stockholm, S.K.D., 1918, p. 150 ss.

(11) Un jugement objectif de l'attitude de ce dernier représentant de l'épis-

ci aboutit, après maintes péripéties (au cours desquelles le premier archevêque « évangélique » d'Uppsala, Laurentius Petri, frère d'Olaus déjà nommé, fut lui-même près d'être déposé), à l'Ordonnance Ecclésiastique de 1571, qui définissait les principes fondamentaux de la nouvelle Eglise et règlementait ses rites, constituant ainsi le premier document de base sur lequel s'appuiera désormais l'Eglise nationale.

I. LE PROTESTANTISME SUEDOIS

A. *Facteur politique*

On le voit, l'introduction de la Réforme en Suède a été principalement le résultat d'une décision politique : dès lors, il eût été possible qu'une décision en sens inverse vînt renverser la situation et que la Suède connût, comme l'Angleterre, quelque tentative de restauration catholique. De fait, la chose a été envisagée sous Jean III (1568-1592), fils de Gustave Vasa et son second successeur. Sous l'influence de sa première femme, une princesse Jagellon, d'origine polonaise, des négociations furent entamées avec la cour romaine; elles devaient échouer assez vite sur le refus du Pape de souscrire aux conditions du prince. Tout espoir cependant ne sembla pas perdu du point de vue catholique, quand, à la mort du roi, les couronnes de Suède et de Pologne se trouvèrent réunies sur la tête de Sigismond, fils de Jean et de Catherine Jagellon, jeune prince destiné dès son enfance à la couronne de Pologne et élevé dans la religion catholique. Ce simple fait dynastique qui, en lui-même, n'affectait pas la situation religieuse, devait cependant susciter une vive réaction et provoquer dans le pays un raidissement dans le sens luthérien. Au Synode d'Uppsala, le 10 mai 1593, la Confession d'Augsbourg fut adoptée et adjointe officiellement aux trois symboles de l'Eglise primitive ainsi qu'à l'Ordonnance déjà citée, comme texte fondamental de l'Eglise suédoise. La pratique du catholicisme était soumise à une règlementation sévère, première mesure de toute une série de prescriptions qui devaient aboutir, sous Gustave Adolphe (1611-1632), à la suppression de fait de toute vie catholique.

---

copat catholique envers la nouvelle Eglise « évangélique » est de la plus grande importance dans le débat ouvert au sujet de l'apostolicité de l'Eglise Suédoise. Sur ce débat, voir L. M. Dewailly, O.P., *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique ?*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXVII, juillet 1938, pp. 386-426; L. M. Dewailly, O.P., *Consécrations et ordinations dans l'Eglise suédoise d'Etat*, dans *La vie intellectuelle*, série de guerre, III (avril 1940), pp. 30-53; Théodore Van Haag, S. I., *Die Apostolische Sukzession in Schweden*, Uppsala, Almquist o. Wiksell, 1945, 168 pages (extrait de *Kyrkohistorisk årskrift*, 1944), et le pasteur Jean Hoffmann, *La Réforme en Suède 1523-1572 et la succession apostolique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945.

Sigismond dut accepter les décisions du Synode. Mais la manière dont celles-ci furent appliquées et surtout les procédés de gouvernement d'un roi résidant à l'étranger ne firent qu'exaspérer le sentiment national et déchaîner une guerre dont la déposition du roi fut l'issue. Une fois de plus le catholicisme était apparu fâcheusement en Suède comme un instrument de domination étrangère.

Ces événements contribuaient donc, chaque jour davantage, à détacher la Suède du catholicisme. Une nouvelle évolution politique allait cependant augmenter encore le caractère protestant du pays et amener la monarchie suédoise à se faire le champion du protestantisme en Europe. Ce fut l'œuvre de Gustave-Adolphe.

Avec le règne de ce roi, le plus populaire de tous, la Suède connut, en politique étrangère, une période de brillants succès; ils lui acquirent non seulement une extension considérable de son Empire sur le pourtour de la Mer Baltique, mais surtout l'entrée triomphante dans le concert des grandes nations; la gloire de victoires éclatantes sur les champs de bataille de la Guerre de Trente Ans magnifiait les armées suédoises. Ce grand roi eut en vérité toutes les chances : la chance d'apparaître à une époque de grande prospérité matérielle, le pays étant en plein développement; celle de trouver et d'utiliser des administrateurs adroits qui favorisèrent ce développement et donnèrent à l'Etat comme à l'Eglise les statuts légaux que l'évolution de la société réclamait; celle d'obtenir des alliances fructueuses qui permirent — ironie du sort — à cet allié du cardinal de Richelieu de payer en argent français les frais de ses coûteuses campagnes au service de la cause protestante; il eut la chance enfin — et c'en est une pour un roi qui doit léguer son souvenir à la postérité — de trouver une mort glorieuse sur un champ de bataille, éloigné des frontières de l'Empire.

Il faut insister sur ce fait politique; il est, croyons-nous, capital pour comprendre la mentalité religieuse suédoise: Gustave-Adolphe fut d'une part le grand roi de la Suède, le roi pieux — il le fut réellement, c'est un fait — qui a porté au plus haut point le prestige du pays, celui qui lui a donné ou préparé son statut d'Etat moderne; il apparut en même temps, d'autre part, à ses concitoyens, comme le champion de la liberté religieuse assurée par le protestantisme. Que ce souci de « liberté » ait conduit ce roi à étouffer en son propre pays toute trace et même toute velléité de catholicisme, c'est là un de ces curieux paradoxes auxquels la politique conduit parfois. Le fait demeure, affirmé par les historiens et diffusé à profusion par les manuels : Gustave-Adolphe est regardé comme ayant fixé la mission propre de la Suède en Europe, contre les dangers toujours menaçants d'une Contre-Réforme catholique. Le Suédois se croira désormais protestant comme l'Espagnol catholique, par caractère national. Ajoutons qu'en fait toute vie catholique disparut alors de Suède pour plusieurs siècles, et que, située à la périphérie de l'Europe, la Suède vécut jusqu'il y a

peu de temps à l'écart des grands mouvements d'idées (12). L'on comprendra facilement dès lors combien doit être profondément et durablement marqué le caractère protestant du pays.

B. *Aspect religieux : Apparences conservatrices*

Lorsqu'on rapproche ces mesures de sévérité légale envers le catholicisme des modifications effectuées dans le domaine strictement religieux, on est frappé du contraste. Autant le zèle protestant a été grand en matière disciplinaire, autant la tendance réformatrice s'est montrée modérée et conservatrice dans le domaine cultuel.

Cet aspect est l'un de ceux qui frappent le plus l'étranger qui aborde la Suède : s'il entre dans une église, il s'étonne d'y retrouver à peu près les dispositions d'une église catholique : l'autel est à la même place, généralement en pierre; souvent même il est encore marqué des croix de sa consécration; parfois un tabernacle le surmonte, aujourd'hui vide; plus souvent cependant c'est un retable, en forme de triptyque à pans mobiles, qui met en scène la Vierge et les Apôtres en un style naïf et gracieux (13). Un banc de communion à trois côtés entoure l'autel et la foule des fidèles vient s'y agenouiller les dimanches où il y a communion. Les cloches sonnent fréquemment et annoncent les mêmes fêtes que dans l'Eglise catholique : non seulement Noël et Pâques, non seulement le Vendredi Saint qui est ici chômé, mais l'Annonciation, la Saint Jean Baptiste, la Saint Michel. L'étranger assiste-t-il à un office, il y voit des prêtres en chasuble, des évêques avec mitre et crosse. Examine-t-il de plus près les textes

(12) En Suède, et même plus généralement en Scandinavie, on peut dire qu'il y a une différence sensible entre la mentalité de l'homme cultivé qui a fréquenté l'étranger, au moins dans ses écrits, et celle de l'homme moyen qui ne connaît que son pays ou tout au plus les pays limitrophes. La circulation des idées en vase clos dans une langue peu accessible aux juges étrangers explique cette distinction. L'image que peuvent donner de leur pays les Suédois cultivés ne livre donc que l'une des faces — la plus séduisante d'ailleurs — d'un tableau qui est en lui-même infiniment plus complexe. Des étrangers vivant en Suède et qui continueraient à en ignorer la langue risqueraient fort de méconnaître toujours cet aspect réel des choses.

(13) Le patrimoine artistique religieux de la Suède est fort important, bien qu'assez disséminé à travers tout le pays. Beaucoup d'églises de la période « catholique » subsistent encore aujourd'hui intactes, avec tout leur charme et leur mystère. Eglises fortifiées des XI^e^ et XII^e^ siècles, églises romanes et gothiques en pierre ou plus souvent en brique, comportant parfois encore une cellule de recluse au flanc d'un bas-côté. Dans certaines régions comme l'île de Gotland par exemple, la plupart des églises ont été construites à la même époque (XII^e^-XIII^e^ siècles), parallèlement et suivant une sorte de plan systématique qui est des plus intéressants à étudier. En sculpture les époques antérieures à la Réforme nous ont laissé de nombreuses statues en bois ou en pierre d'un style assez original. On redécouvre et restaure à l'heure actuelle, en maints endroits, des peintures murales intéressantes, dissimulées sous des couches de badigeon. Depuis la Réforme, il ne semble pas que l'on ait beaucoup travaillé dans ce domaine de l'iconographie. On y revient davantage de nos jours.

qu'il entend lire ou chanter, il y reconnaît l'ossature de la messe romaine et jusqu'aux lectures du missel, faites ici en langue suédoise. Il se demande alors d'où provient une telle similitude, qui lui apparaît comme un dérogation aux principes luthériens.

Est-ce à une résistance populaire au temps de la Réforme, à une fidélité plus marquée de la masse du clergé et des fidèles aux usages catholiques ? Il n'est pas facile de répondre. Qu'il y ait eu en Suède des résistances à la Réforme, cela est certain. Mais ne fut-ce pas le cas de tous les pays protestants ? Pourquoi l'autorité du prince ici dominante a-t-elle été plus désarmée en ce domaine que dans les autres ? Invoquera-t-on le niveau culturel moins élevé du peuple ? Mais pourquoi cette situation n'a-t-elle pas précisément rendu celui-ci plus perméable à de nouvelles doctrines et à de nouveaux usages ? Pour répondre adéquatement à la question, une étude détaillée serait nécessaire ([14]).

Il semble, en tout cas, que pour une bonne part le conservatisme suédois s'explique par le caractère particulier de la Réforme en ces pays du nord. Par suite des circonstances et en particulier de la situation du pays un peu en marge de la Chrétienté, les réformateurs suédois ont été amenés à faire au début œuvre personnelle et indépendante. Ce n'est que peu à peu, sous le coup d'événements politiques, que l'Eglise Suédoise en est venue à adopter les textes proprement luthériens. Que l'on se rappelle les dates citées plus haut : le premier texte fondamental de la nouvelle Eglise, l'Ordonnance de 1571, est l'œuvre de Laurentius Petri, inspirée sans doute de principes luthériens, et contenant bon nombre d'emprunts littéraux aux écrits de Luther ([15]) mais sans référence expresse à la doctrine du maître. En 1593 seulement, après la mort du réformateur suédois, fut adoptée la Confession d'Augsbourg, document mitigé, destiné dans l'esprit de Mélanchthon et de ses autres rédacteurs à refaire l'unité chrétienne, mais que Luther n'a jamais reconnu comme expri-

(14) Ce n'est pas le fait des résistances elles-mêmes qu'il faut établir (cfr par exemple Hoffmann, *op. cit.*, p. 154) ni la prudence des réformateurs dans l'introduction des nouveautés (cfr *ibidem*, p. 132, 134, 143, etc., et S. von Engeström : *Olaus Petri och den medeltida Kristendomen*) ; c'est l'intention réformatrice elle-même, qu'il est, on le conçoit sans peine, extrêmement important de préciser.

(15) Cfr sur ce point Dewailly, *article cité*, pp. 407, 411-414.

(16) La question du jugement porté par Luther sur le document signé à Augsbourg le 24 juin 1530 fournit, on le sait, matière à discussion. A plusieurs reprises en effet, le Réformateur allemand s'est exprimé à son sujet en des sens différents. Dans une lettre à Justus Jonas du 21 juillet 1530 par exemple, il traite la convention signée de « Leisetretterin » (« contemptrice ? ») lui reprochant notamment d'avoir négligé des points importants de ses revendications ; ailleurs, il proclame sa joie d'une « déclaration » à ses yeux « proprement admirable » (« confessio plane pulcherrima », lettre à Conrad Cordatus du 6 juillet 1530). On comprend dès lors que les interprétations du document puissent varier d'un auteur à l'autre suivant l'orientation personnelle de chacun. Cfr Hilding Pleijel, *De lutherska bekännelseskrifterna*, Lund, 1936, p. 80 ss.

mant réellement sa pensée (16). Et ce n'est qu'en 1663 qu'un édit royal introduisit le « Livre de Concorde », qui contenait, outre les textes reçus précédemment, les articles de Smalkalde, le petit et le grand catéchisme de Luther, et la « Formule de Concorde ». La loi de 1686 qui, dans son ensemble, est encore en vigueur aujourd'hui, ne fit que confirmer ces dispositions. Il serait intéressant d'étudier les retouches apportées, aux différentes époques, aux rites traditionnels. Mais au fond ceux-ci n'ont pas subi de modifications profondes; l'on s'explique ainsi l'importance des réminiscences catholiques qui s'y retrouvent.

Est-il bien exact d'ailleurs de parler de réminiscences ? Pour un suédois c'est plutôt « survivances » qu'il faudrait dire. Pour lui, l'Eglise luthérienne continue réellement l'Eglise des Apôtres établie en Suède par saint Anschaire; à ses yeux, le même épiscopat et le même sacerdoce s'y poursuivent, réformés seulement suivant les principes « évangéliques »; la même Eglise distribue les mêmes sacrements. Certains pasteurs vont même jusqu'à affirmer la fidélité de leur Eglise au septénaire sacramentel (17) : affirmation extrême, malaisée pour eux à justifier, tant dans son principe que dans la pratique effective, mais qui souligne la présence dans le rituel suédois de divers rites rappelant de loin ou de près nos sacrements et nos usages catholiques (18). Toutes ces affirmations d'ailleurs ne peuvent avoir de valeur réelle à nos yeux que si l'on suppose résolue la question préalable de la validité de l'épiscopat suédois. Le point essentiel est de savoir si l'on peut réellement considérer les évêques suédois comme les successeurs authentiques des Apôtres, et si les ordinations qu'ils confèrent créent de véritables prêtres. Sur ce point Rome ne s'est pas prononcée. Parmi les théologiens qui ont étudié la question, si l'on ne peut retenir l'allusion fugitive de Mgr Spalding (19) invoquée par Söderblom (20) comme favorable à la validité, les seuls travaux à considérer, nous semble-t-il, sont les articles déjà cités des Pères Dewailly et Van Haag ; tous deux sont défavorables à la validité, mais ne prétendent pas pour autant apporter une conclusion définitive dans un débat d'une telle importance (21). En pratique, le mariage des prêtres suédois convertis et admis dans l'Eglise a écarté

(17) Cfr article de G. Rosendal sur *la Doctrine et la Vie des Eglises Suédoises,* dans *Laudate* (Nashdom), vol. XXV, n° 84, Déc. 1947, pp. 63-74.

(18) Ainsi pour la confession auriculaire comportant, en principe, aveu détaillé des fautes, exhortation du prêtre et absolution par l'usage d'un pouvoir divin. Cfr Chap. V du Rituel (Dens Svenska Kyrkohandboken). Pour la Réserve des Saintes Espèces Eucharistiques, cfr *Kyrkoordningen,* S.K.D., 1932, p. 94, et *Kyrkolagen,* Chap. II, p. 10. On connaît peu de pasteurs qui pratiquent effectivement la confession, et la croyance à la Présence Réelle en dehors de la messe semble encore plus rare.

(19) *History of the Protestant Reformation,* t. II, New York, 1875, p. 424.

(20) *Svenska Kyrkans kropp och själ,* p. 11.

(21) Nous adoptons ici volontairement une attitude purement objective sur cette question dont nous ne pensons pas pouvoir actuellement juger.

jusqu'à présent toute question d'ordination ou de réordination « sous condition ». Il est bon de noter par ailleurs que le baptême conféré dans l'Eglise suédoise, de même que dans ses trois voisines nordiques, est reconnu comme valide par l'Église catholique, et ne donne lieu à aucune cérémonie complémentaire.

C. *Aspect religieux : état réel*

Malheureusement, il s'en faut de beaucoup que ces apparences conservatrices marquent une réelle survivance de la vie catholique au sein de l'Eglise luthérienne. Outre que plusieurs de ces usages liturgiques sont dus à une reprise récente (certaines formes liturgiques dans le service divin ne remontent guère qu'à une vingtaine d'années, sous la poussée d'un rapprochement avec l'Eglise anglicane) beaucoup de dispositions du rituel restent lettre morte pour un bon nombre de pasteurs. Il est d'autre part bien difficile de parler d'un *consensus* des théologiens sur les articles d'un Credo commun. La question de la Présence réelle par exemple reste toujours l'objet de discussions, et les opinions varient d'un prêtre à l'autre. Chose plus grave encore, l'enseignement officiel des universités n'échappe pas à ce relativisme doctrinal, et la présence, dans le corps professoral d'Uppsala, d'un professeur baptiste, tel que le docteur Gunnar Westin, n'est assurément pas un gage d'unanimité doctrinale.

Dans ces conditions, il est bien difficile de se faire une idée nette de l'état des doctrines reçues dans l'Eglise suédoise. On ne peut guère que définir des tendances ; nous nous bornerons donc à présenter le cadre extérieur de la vie religieuse protestante.

Comme nous l'avons dit, l'Eglise luthérienne a conservé dans son ensemble l'organisation des temps catholiques. Elle compte aujourd'hui un archevêché à Uppsala et douze autres diocèses (la primauté de l'archevêque restant effective mais purement morale). Depuis la Réforme elle s'est augmentée : d'une part de trois évêchés établis dans le territoire de l'ancien archevêché d'Uppsala, Luleå (1888) et Härnösand (1904) pour le Nord peu à peu colonisé, et tout récemment Stockholm (1942) ; d'autre part des sièges plus récents de Göteborg (1620), Karlstad (1647) et Visby (1772). Par contre elle a perdu l'évêché d'Åbo, depuis la séparation et l'indépendance de la Finlande. A côté des nouveaux sièges figurent les vieux titres d'autrefois : Skara (vers l'an 1000), Lund (1060) ([22]), Linköping, Strängnäs, Västerås (tous trois mentionnés en 1120), Växjö (1170). Visby mis à part, la population des diocèses s'équilibre entre 400.000 (Karlstad) et 950.000 âmes (Lund).

(22) Date de fondation de l'évêché, la contrée dépendant jusque-là de Roskilde au Danemark. C'est en 1103 que le siège fut érigé en archevêché pour tout le Nord, cfr Y. Brilioth, *Svensk Kyrkokunskap* (*S.K.K.*), 2e édition, 1946, p. 53.

La vie religieuse de ces diocèses a connu des périodes de stagnation, suivies parfois de « réveils » sous l'action de prédicateurs et d'écrivains influents. Les noms de Schartau (1757-1825) ([23]) et de Rosenius (1816-1868) ([24]) sont à citer parmi les plus marquants. Ces « réveils » ont gardé jusqu'au siècle dernier le caractère de mouvements internes qui ne brisaient pas le cadre ecclésial traditionnel. Il n'en a plus été de même dès qu'il s'est agi de mouvements religieux d'origine étrangère, surtout américaine, qui souvent ont prétendu secouer le joug de l'Eglise d'Etat et s'organiser en communautés indépendantes. Tolérée avec regret par l'Eglise d'Etat au nom du principe de la liberté religieuse, cette tendance séparatiste n'en est pas moins déplorée par le clergé comme une désertion et dénoncée par lui comme un facteur certain de déchristianisation ([25]). S'adressant plus spécialement à l'adulte et cherchant à provoquer chez lui un effort ardent de conversion, ces Eglises libres peuvent susciter chez leurs adeptes une ferveur qui parfois se prolonge plusieurs années; mais jusqu'à présent, elles n'ont pas réussi à englober la vie entière de l'individu et à répondre à tous ses besoins spirituels, de sa naissance à sa mort. D'où le plus souvent une désaffection progressive, fréquemment l'abandon, qui laissent finalement les individus désemparés, privés désormais du secours de leur Eglise traditionnelle. Signalons cependant l'effort considérable tenté depuis quelques années par ces différents mouve-

(23) Henrik Schartau, prêtre du diocèse de Lund, exerça de son vivant, mais plus encore après sa mort, une très grosse influence dans toute la Suède méridionale. Ses prédications à la cathédrale de Lund réunirent des auditoires très nombreux. Après sa mort, des disciples se servirent de son enseignement pour promouvoir dans le diocèse de Göteborg un mouvement de réveil spirituel qui eut un effet durable, perceptible encore aujourd'hui. Il consacra à la « cure d'âme » une grande partie de son activité, et a laissé une correspondance très importante qui a été publiée. Sa doctrine, toute imprégnée de piétisme wurtembergeois, insiste sur le développement de la vie de la grâce en l'homme, et sur une meilleure prise de conscience de la certitude de son salut. « Apre, mais sensé », il est un témoin du sérieux profond du vieux piétisme, du sens aigu de la vocation personnelle et du devoir d'état. C'est à son influence durable et à son sens profond de la tradition sous toutes ses formes que l'on attribue la fidélité très marquée, envers l'Eglise officielle, des régions méridionales, fortement secouées cependant, comme les autres, par les différents « réveils » tendant au séparatisme religieux. Cfr *Nordisk Familjebok*, 3e édition, 1934, ad loc.

(24) Olof Rosenius est originaire d'une famille de pasteurs du Nord de la Suède. Ayant d'abord songé pour lui-même à la vie ecclésiastique, il lui préféra l'action laïque qu'il exerça spécialement comme prédicateur dans la région de Stockholm. Nommé « missionnaire de la ville », il y prêcha le « nouvel Evangélisme » à partir de 1842 et fut soutenu dans cette tâche par une aide américaine très marquée. Son effort porta spécialement sur la publication et la diffusion de revues comme « Le Piétiste » et le « Journal de la Mission ». Sens du sérieux de l'existence, culte de la vie intérieure, mépris du monde, avec par ailleurs une certaine mollesse sentimentale, telles sont les principales caractéristiques de sa spiritualité; cfr NFB ad loc.

(25) « Les Eglises Libres », disait récemment un pasteur en vue, « sont comme des fossés creusés dans le sol de l'Eglise. Quand l'eau y coule elle est impétueuse et abondante. Passé le flot cependant, c'est la sécheresse et bientôt la mort ».

ments pour s'attacher la jeunesse par des « écoles du Dimanche » souvent très fréquentées.

L'activité des « églises libres » a affecté la vie des diocèses d'une manière variable suivant les régions. On parle des diocèses « brisés » (brutna) que l'on oppose aux régions « d'Eglise » (kyrkliga). Les régions qui ont le mieux résisté sont celles qui avaient été déjà revivifiées par les « réveils » antérieurs, c'est-à-dire spécialement le Sud et le Sud-Ouest du pays. Le diocèse de Göteborg peut être cité à cet égard comme le type du diocèse « d'Eglise » particulièrement résistant ([26]). La Suède centrale par contre a été fortement touchée : on parle de la « ceinture des régions brisées » de la Suède moyenne, régions qui pourraient s'inscrire en gros dans un triangle réunissant Karlstad, Uppsala et Härnösand ; Örebro, à la partie inférieure, apparaît comme une sorte de métropole des « églises libres » avec une quarantaine de lieux de cultes indépendants. Le Nord et l'Extrême Nord ont connu eux aussi les mêmes assauts et même les plus étranges d'entre eux, tel celui de ce curieux Lestadius dont les adeptes se livrent à de si lugubres manifestations de piété ([27]). Dans l'ensemble cependant, et notamment sur la côte, la vieille tradition ecclésiale s'est maintenue dans de bonnes conditions.

Au plan statistique, les tableaux officiels présentent une liste de 21 « églises libres », qui édifient leurs lieux de culte dans les villes et dans les campagnes. En fait, la faveur va dans l'ensemble à trois mouvements principaux. La Ligue suédoise de la Mission (Svenska Missionsförbundet), qui n'a d'ailleurs pas complètement rompu avec l'Eglise d'Etat, mais se donne à elle-même ses propres églises et ses propres pasteurs. Cette Ligue suédoise de la Mission partageait jusqu'à ces dernières années la faveur des fidèles avec le groupe des Baptistes. Depuis une dizaine d'années cependant tous deux sont peu à peu supplantés par les « Amis de la Pentecôte » (Pingstvänner) qui sont en progrès constant, malgré des dissensions intérieures qui font scandale jusque dans la presse. Les derniers chiffres connus indiquaient 104.000 adhérents pour le Svenska Missionsförbundet, 40.000 pour les Baptistes et environ 100.000 pour les « Amis de la Pentecôte ». A côté de ces « trois grands », il faut également nommer l'Eglise méthodiste épiscopale avec ses 11.000 adhérents, et l'Armée du Salut (26.000), sans oublier cependant l'activité du « Mouvement d'Oxford » lui aussi très suivi en Suède. Soit en tout 212.000 dissidents (282.000 aux dires des intéressés), ou, en comptant les œuvres de jeunesse, environ 400.000. Ce chiffre déjà important (8 % de l'ensemble) devient encore plus significatif si l'on note qu'il s'agit là d'élé-

(26) Cfr Brilioth, *S.K.K.*, p. 51 et suivantes.
(27) Cfr le tableau qu'en fait A. Bellessort dans *La Suède*, Paris, Perrin, 1911.

ments actifs, comparés à l'immense masse plus ou moins inerte des adhérents officiels de l'Eglise d'Etat ([28]).

Devant ce que l'on est bien obligé d'appeler un désastre, il faudrait parler des efforts entrepris par l'Eglise officielle pour ressaisir la faveur de ses fidèles et se régénérer. De tels efforts ont à coup sûr été entrepris. Il faut citer en particulier le mouvement « jeune Eglise » ([29]), créé vers 1910 par un certain nombre de prêtres et de laïcs, et dont l'actuel évêque de Stockholm, le Dr Björkquist, premier titulaire du siège, a été, pendant toute sa carrière antérieure de laïc, un actif propagandiste. Ce mouvement s'est moins orienté dans le sens d'un renouveau de la piété traditionnelle et de la vie liturgique que dans le sens d'une adaptation des principes chrétiens aux idées et aux conditions de la vie moderne. Il a abouti à la fondation de l'œuvre de Sigtuna (Sigtunastiftelse), centre d'accueil et d'études ouvert aux étudiants de toute confession et de toutes tendances, qui correspond, sur le plan religieux, à l'effort considérable entrepris par la Suède en faveur de la culture populaire.

Dans ces dernières décades un autre mouvement a commencé à se dessiner dans le sens d'un renouveau de la piété liturgique traditionnelle. Ses tendances s'expriment sous des formes diverses : renouveau du chant et de la musique religieuse, rénovation des usages liturgiques et même, tout récemment, essai de vie religieuse (pasteur Wiman à Eskilstuna) ; il a pris une forme plus organisée en Scanie sous l'action généreuse du Dr Rosendal. Ce mouvement de Haute Eglise ([30]), en se proposant spécialement de revivifier la vie sacramentelle de l'Eglise, amène les pasteurs à côtoyer de près, sinon à retrouver totalement, la pensée catholique en ces matières ; il mérite d'être suivi avec attention par les théologiens catholiques.

Malgré tous ces efforts plus ou moins couronnés de succès, les

---

(28) Une enquête récente à la manière Gallup illustrerait assez bien l'état moyen de l'opinion en matière religieuse. 80 % des gens interrogés y disaient croire positivement en Dieu, d'une croyance il est vrai souvent si vague que 50 % seulement d'entre eux admettaient une survie dans l'au-delà. 72 % désiraient conserver l'enseignement religieux dans les écoles, mais 10 % cependant souhaitaient une radiation de l'Eglise d'Etat, sans adhésion à quelque autre confession religieuse. Comme en tant de pays déchristianisés, on constate donc dans la masse une religiosité assez vague, jointe à la fidélité aux usages religieux qui marquent les grandes dates de l'existence. On désire conserver l'enseignement religieux plus comme un usage scolaire que comme une réponse à des problèmes vitaux. Cfr Ingmar Stoltz, *Folkets röst om kristendom och kyrka*, S.K.D., 1949.

(29) Hilding Pleijel, *Ungkyrkorörelsen i Sverige*, Lund, 1937.

(30) Cfr sur ce sujet l'art. du Père J. Hamer, O.P., dans la *Nouvelle Revue Théologique*, janvier 1949, p. 74-82. De source luthérienne autorisée cependant on fait remarquer que le mouvement Rosendal, qui groupe un certain nombre de pasteurs scaniens, ne représente pas, loin de là, l'état total du mouvement « Haute Eglise » en Suède. Celui-ci est beaucoup plus vaste en extension, mais aussi beaucoup plus nuancé dans ses affirmations doctrinales et dans ses tendances.

perspectives d'avenir de l'Église d'Etat restent assez sombres, aux dires de ses interprètes officiels eux-mêmes ([31]). Si le nombre des dissidents qui demandent à quitter l'Eglise ([32]) n'augmente pas sensiblement, il n'en est pas moins important. Si d'autre part le nombre des non-baptisés ne croît que lentement (il est de 2 % à l'heure actuelle), celui des non-confirmés ([33]) a plus que doublé de 1920 à 1930 (de 2 à 4 %), et il est probablement plus grand encore aujourd'hui. Quant à l'assiduité aux offices ([34]), à la fréquentation de la communion, les observations sont partout les mêmes : baisse générale dans les régions « d'Eglise », mais une pointe d'amélioration dans les « régions brisées ».

Ces chiffres matériels ne sont que des indices trop clairs d'une certaine désaffection de la masse à l'égard de l'Eglise d'Etat, et d'une plus profonde déchristianisation de l'ensemble, surtout dans les régions industrielles atteintes par le communisme. D'autres chiffres sont à cet égard encore plus éloquents, celui des divorces en particulier : de 4 % des mariages en 1851 la proportion de ceux-ci a crû successivement jusqu'à 14 au début du siècle pour passer à 50 en 1930 et atteindre 77 en 1941. Les journaux citaient récemment le cas de la ville de Stockholm où 42 % des couples mariés en 1947 sont à l'heure actuelle divorcés ou en instance de divorce. De tels chiffres reflètent bien l'état d'esprit moyen de la population : le nombre des jeunes gens ou des adultes qui se proclament complètement athées est singulièrement frappant. La licence la plus complète en matière sexuelle est prônée couramment par le livre comme par la radio, et une loi récente a étendu plus largement que par le passé les possibilités légales d'avortement.

Contre ces tendances nocives, des prêtres et des laïcs zélés réagissent, souvent avec vigueur. Il serait très injuste de juger toute la Suède sur ces tendances, même si celles-ci paraissent dominantes. Il reste, dans le sein de l'Eglise d'Etat, des milieux vivants où se conservent intégralement les principes chrétiens ; certaines « familles sacerdotales » en particulier gardent des traditions chrétiennes vivantes et maintiennent une dévotion réelle envers la Parole de Dieu con-

---

(31) Cfr Brilioth, *S.K.K.*, p. 57.

(32) Dont une infime minorité seulement pour passer au catholicisme.

(33) Cérémonie correspondant à notre communion solennelle, par laquelle, à la suite d'un cours d'instruction religieuse de quelques semaines, l'enfant est, à l'âge de 15 ans, admis à la communion (c'est d'ailleurs, il faut le noter, le seul enseignement catéchistique que reçoive l'enfant ; l'enseignement religieux des écoles, obligatoire jusqu'au baccalauréat, est lui-même purement historique).

(34) Selon les résultats d'une enquête faite au cours de l'été dernier, la proportion des fidèles des paroisses de Stockholm assistant au culte dominical n'atteindrait pas 1 % (0,92 %). Cette proportion varierait entre 7 %, dans deux petites paroisses du centre de la ville, et 0,2 % dans la banlieue. Il faut noter par contre qu'aux jours de dévotion traditionnels, comme par exemple le premier Dimanche de l'Avent, l'affluence serait réellement considérable, et atteindrait près de deux millions pour l'ensemble du pays.

servée dans la Bible, qui pourrait faire honte à l'ignorance de tant de catholiques en ce domaine. Les nominations récentes aux sièges épiscopaux de Lund et de Göteborg du Professeur Nygren ([35]) et du Pasteur Bo Giertz ([36]) sont à noter comme des symptômes favorables du point de vue de la fidélité chrétienne ([37]). Il semble qu'un esprit nouveau plus ouvert, plus dégagé des partis pris traditionnels contre le catholicisme, se révèle peu à peu dans le jeune clergé et dans l'enseignement, et qu'il est de nature à susciter quelque espoir au plan oecuménique.

Stockholm, Noël 1949. Fr. Louis F. DELTOMBE, O.P.

Suivra :
2e partie : L'Eglise catholique en Suède.

---

(35) Né en 1890, ordonné prêtre en 1912, il devint par la suite professeur à l'Université de Lund où il enseigna d'abord la philosophie de la religion (de 1920 à 1924), puis la théologie systématique. Il fut consacré évêque le 21 mai 1949. On connaît son œuvre principale : *Eros et Agapè* (traduction française du 1er volume, Aubier, 1944), fort lue et appréciée dans le monde catholique malgré les sérieuses réserves que l'on peut faire à son sujet.

(36) Né en 1905, licencié en philosophie, ordonné prêtre en 1934, nommé « prédicateur de la Cour » en 1939, « komminister » (premier vicaire) à Torpa (commune de 1177 habitants du diocèse de Linköping), consacré évêque le même jour que le précédent. C'est sans doute la première fois, dans l'histoire de l'Eglise de Suède, qu'un simple vicaire se trouve ainsi élevé directement à l'épiscopat. L'évêque Bo Giertz est surtout connu pour ses ouvrages de piété et de morale, dont beaucoup ont eu un très grand succès. Il manifeste en général un sens profond des valeurs chrétiennes traditionnelles et a pris, en particulier, très fermement position dans la lutte contre l'avortement légal. — Sur ces deux nominations épiscopales, voir L. M. Dewailly, O.P., *Deux nouveaux évêques suédois,* dans *La Vie intellectuelle,* octobre 1949, pp. 227-235.

(37) Un tableau complet de l'Eglise suédoise exigerait une étude spéciale de son activité missionnaire dans le monde. L'intérêt porté à ces questions par l'opinion publique est en effet très caractéristique. Notons ici simplement le caractère mixte de ces entreprises, assumé à la fois par l'Eglise d'Etat et par les Eglises libres : Au total l'effort missionnaire suédois se trouve soutenu par 18 organisations et comporte des établissements surtout en Chine (9 missions, soutenues par 5 sociétés différentes), aux Indes et en Afrique (Congo, Afrique du Sud, Rhodésie). Cfr Nils Ekeberg, *Missionen i bild,* A.B. Svenska Journal Förlag, Stockholm, 1948, 415 pp. De plus il faut noter l'existence aux Etats-Unis d'une importante colonie suédoise, qui a longtemps vécu en dépendance de l'Eglise mère, mais qui s'est rattachée depuis le siècle dernier à l'Eglise méthodiste épiscopale des Etats-Unis.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Instruction « Ecclesia catholica » aux Ordinaires des lieux sur le mouvement oecuménique (20 décembre 1949. — *A.A.S.*, XXXXII, 1950, pp. 142-147. Traduction française et sous-titres de la *Documentation catholique*, 12 mars 1950, p. 330-335).

Bien que l'Eglise catholique ne prenne point part aux Congrès et autres réunions « oecuméniques », elle n'a jamais cessé, comme il ressort de plusieurs documents pontificaux, et elle ne cessera jamais, à l'avenir, de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ, Notre-Seigneur, avait tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en Lui « soient consommés dans l'unité » (*S. Jean*, XVII, 23).

Elle embrasse, en effet, d'une affection vraiment maternelle, tous ceux qui reviennent à elle comme à l'unique véritable Eglise du Christ; on ne peut donc assez approuver et promouvoir tous les projets et entreprises qui, avec le consentement de l'Autorité ecclésiastique, ont été réalisés et le sont encore, soit pour instruire dans la foi ceux qui sont en voie de se convertir, soit pour la faire connaître plus parfaitement aux convertis.

Or, dans plusieurs parties du monde, soit à cause des événements extérieurs et du changement des dispositions intérieures, soit surtout grâce aux prières communes des fidèles, sous l'inspiration de la grâce du Saint-Esprit, le désir s'est fait de jour en jour plus vif dans le cœur de beaucoup d'hommes séparés de l'Eglise catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre-Seigneur reviennent à l'unité. Il y a là pour les fils de la véritable Eglise une source de sainte joie dans le Seigneur et une invitation à aider tous ceux qui cherchent sincèrement la vérité, en demandant pour eux à Dieu par d'instantes prières la lumière et la force nécessaires.

Certaines tentatives faites jusqu'à ce jour, soit par des personnes isolées, soit par des groupements, pour réconcilier avec l'Eglise catholique les chrétiens qui en sont séparés, bien qu'elles soient inspirées par d'excellentes intentions, ne sont pas toujours fondées sur des principes justes et, même quand elles le sont, ne sont pas à l'abri de certains dangers, comme l'expérience l'a déjà démontré. Aussi cette Suprême S. Congrégation, à qui incombe le soin de conserver dans son intégrité et de protéger le dépôt de la foi, a-t-elle cru opportun de rappeler et d'imposer les prescriptions suivantes :

Principes directeurs : devoirs des évêques

I. Comme cette « réunion » appartient avant tout à la fonction et au devoir de l'Eglise, les évêques « que le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Eglise de Dieu » (*Actes*, XX, 28), doivent y prêter leur attention avec une sollicitude particulière. Ils ne doivent donc pas seulement veiller diligemment et efficacement sur tout ce mouvement, mais encore le promouvoir et le diriger avec prudence, d'abord pour aider ceux qui cherchent la vérité et la véritable Eglise, mais aussi pour écarter des fidèles les dangers qui résultent facilement de l'activité de ce « mouvement ».

C'est pourquoi ils doivent tout d'abord connaître parfaitement tout ce que ce « mouvement » a établi et réalise dans leur diocèse. Dans ce but, ils nommeront des prêtres capables qui, fidèles à la doctrine et aux directives du Saint-Siège, par exemple dans les Encycliques *Satis cognitum* (*Acta Leonis XIII*, vol. XVI, 1897, p. 157 ss.); *Mortalium animos* (*Acta Ap. Sedis*, XX, 1928, p. 5 ss.) et *Mystici Corporis Christi* (*Acta Ap. Sedis*, XXXV, 1943, p. 193 ss.) (1) suivront de près tout ce qui concerne le « mouvement » et leur en référeront de la manière et au temps fixés.

Ils exerceront une vigilance toute particulière sur les publications que les catholiques éditent sous une forme quelconque en cette matière, et ils exigeront l'observance des canons *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* (can. 1384 et ss.). Ils ne manqueront pas de faire de même au sujet des publications des non-catholiques, en ce qui concerne l'édition, la lecture ou la vente qu'en feraient les catholiques.

Ils procureront également avec diligence aux non-catholiques désireux de connaître la foi catholique tous les moyens utiles à ce dessein; ils désigneront des personnes et ils ouvriront des bureaux auxquels ces non-catholiques puissent s'adresser et demander conseil; ils veilleront avec d'autant plus de soin à ce que ceux qui sont déjà convertis trouvent facilement le moyen de s'instruire exactement et plus profondément de la foi catholique et d'être formés activement à la pratique d'une vie religieuse fervente au moyen de réunions et d'associations bien adaptées, d'Exercices spirituels et d'autres pratiques de piété.

Méthode : pas d'ambiguïtés

II. Quant à la *méthode à suivre dans ce travail,* les évêques eux-mêmes prescriront ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter, et ils exigeront que tous se conforment à leurs prescriptions. Ils veilleront de même à ce que, sous le faux prétexte qu'il faut beaucoup plus considérer ce qui nous unit que ce qui nous sépare, on ne nourrisse pas un dangereux indifférentisme, surtout chez ceux qui sont moins instruits des questions théologiques et dont la pratique religieuse est moins profonde. On doit éviter, en effet, que, dans un esprit que l'on appelle aujourd'hui *« irénique »,* la doctrine catholique, qu'il s'agisse de dogme ou de vérités connexes, ne soit elle-même, par une étude comparée et un vain désir d'assimilation progressive des différentes professions de foi, assimilée ou accommodée en quelque sorte aux doctrines des dissidents, au point que la pureté de la doctrine catholique ait à en souffrir ou que son sens véritable et certain en soit obscurci.

Ils écarteront aussi cette manière dangereuse de s'exprimer qui donnerait naissance à des opinions erronées et à des espoirs fallacieux qui ne pourront jamais se réaliser, en disant, par exemple, que l'enseignement des Souverains Pontifes, dans les Encycliques sur le retour des dissidents à l'Eglise, sur la constitution de l'Eglise, sur le Corps mystique du Christ, ne doit pas être tellement pris en considération puisque tout n'est pas de foi ou, ce qui est pire encore, qu'en matière dogmatique, même l'Eglise catholique ne possède pas la plénitude du Christ, mais qu'elle peut être perfectionnée par les autres Eglises.

Ils empêcheront soigneusement et avec une réelle insistance qu'en exposant l'histoire de la réforme et des Réformateurs, on n'exagère tellement les défauts des catholiques et on ne dissimule tellement les fautes des Réformateurs, ou bien qu'on mette tellement en lumière des éléments plutôt accidentels, que l'on ne voie et ne sente presque plus ce qui est essentiel, la défection de la foi catholique. Ils veilleront enfin à ce que, par un zèle exagéré et faux ou

(1) *N.R.Th.*, 1896, p. 498 ss.; 1928, p. 221 ss.; 1945, p. 1063 ss.

par imprudence et excès d'ardeur dans l'action, on ne nuise plutôt au but poursuivi qu'on ne le serve.

La doctrine catholique doit par conséquent être exposée *totalement* et *intégralement*; il ne faut point passer sous silence ou voiler par des termes ambigus ce que la vérité catholique enseigne sur la vraie nature et les étapes de la justification, sur la constitution de l'Eglise, sur la primauté de la juridiction du Pontife Romain, sur la seule véritable union par le retour des chrétiens séparés à l'unique véritable Eglise du Christ. On pourra sans doute leur dire qu'en revenant à l'Eglise ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, est réalisé en eux jusqu'à présent, mais que par leur retour ce bien sera seulement complété et amené à sa perfection. On évitera pourtant de parler sur ce point d'une manière telle que, en revenant à l'Eglise, ils s'imaginent apporter à celle-ci un élément essentiel qui lui aurait manqué jusqu'ici. Il faut leur dire ces choses clairement et sans ambiguïté, d'abord parce qu'ils cherchent la vérité, ensuite parce que en dehors de la vérité il ne pourra jamais y avoir une union véritable.

De la prudence dans les réunions mixtes

III. En ce qui regarde *les réunions et les conférences mixtes entre catholiques et non-catholiques,* qui dans les derniers temps ont été organisées en beaucoup d'endroits pour promouvoir la « réunion » dans la foi, la vigilance et les directives des Ordinaires sont particulièrement nécessaires. Car si elles offrent l'occasion désirée de répandre chez les non-catholiques la connaissance de la doctrine catholique le plus souvent encore trop peu connue d'eux, elles créent facilement pour les catholiques un grave danger d'indifférentisme. Là où l'on voit poindre l'espoir d'un vrai bien, l'Ordinaire prendra des mesures pour que tout soit bien dirigé, en désignant des prêtres particulièrement préparés pour ce genre de réunions, qui sachent exposer et défendre, comme il convient, la doctrine catholique. Les fidèles ne doivent pas fréquenter ces réunions sans l'autorisation de l'autorité ecclésiastique, qui ne sera accordée qu'à des fidèles bien instruits et fermes dans la foi. Mais là où n'apparaît pas l'espoir de bons résultats ou si la chose présente des dangers spéciaux, on écartera prudemment les fidèles de ces réunions, et celles-ci seront dissoutes à temps ou amenées peu à peu à disparaître. Comme l'expérience enseigne que les grandes réunions de ce genre portent peu de fruits et généralement sont plus dangereuses, on ne les autorisera qu'après un examen très sérieux.

Aux colloques entre théologiens catholiques et non-catholiques, on n'enverra que des prêtres qui, par leur science théologique et leur ferme adhésion aux principes et normes établis en cette matière par l'Eglise, se seront montrés vraiment aptes à ce ministère.

Rappel de la législation de l'Eglise

IV. Toutes ces conférences ou réunions, publiques ou non publiques, d'un large accès ou non, organisées de commun accord, pour que chacune des deux parties, catholique et non-catholique, traite, pour en discuter sur un pied d'égalité, des questions de foi et de morale, et expose, comme lui étant propre, une doctrine de sa confession, sont soumises aux prescriptions de l'Eglise qui ont été rappelées par l'Avertissement *Cum compertum* émané de cette S. Congrégation le 5 juin 1948 (*Acta Ap. Sedis,* XL, 1948, p. 257) (2). Les réunions mixtes ne sont donc pas absolument prohibées, mais elles ne peuvent

(2) *N.R.Th.,* 1949, p. 524.

avoir lieu qu'avec l'autorisation préalable de l'autorité ecclésiastique compétente.

Ne sont pas soumises à l'*Avertissement* les instructions catéchétiques, même données à un groupe, ni les conférences dans lesquelles la doctrine catholique est exposée à des non-catholiques qui veulent se convertir, même si, à cette occasion, les non-catholiques exposent la doctrine de leur Eglise pour apprendre clairement et se rendre compte de ce en quoi leur doctrine s'accorde avec la doctrine catholique et en quoi elle en diffère.

Cet *Avertissement* ne vise pas non plus les réunions mixtes de catholiques et de non-catholiques, dans lesquelles il n'est pas question des matières de foi et de morale, mais où l'on discute de la manière dont, en unissant ses efforts, on défendra les principes du droit naturel ou de la religion chrétienne contre les ennemis de Dieu aujourd'hui unis entre eux, ni les réunions dans lesquelles on traite du rétablissement de l'ordre social et d'autres questions du même genre.

Il est évident que, même dans ces réunions, il n'est pas permis aux catholiques d'approuver ou de concéder ce qui ne concorderait pas avec la Révélation divine et la doctrine de l'Eglise, même en matière sociale.

Réunions locales

Quant aux conférences et aux réunions *locales* qui, d'après ce qu'on vient de dire, sont touchées par l'*Avertissement*, les Ordinaires de lieux reçoivent, pour trois ans à compter de la promulgation de cette Instruction, le pouvoir de donner la permission du Saint-Siège, qui est préalablement requise, mais aux conditions suivantes, à savoir :

1° Que l'on évite absolument toute participation mutuelle aux fonctions sacrées;

2° Que les conversations soient dûment surveillées et dirigées;

3° Qu'à la fin de chaque année on fasse savoir à cette S. Congrégation où ces réunions se sont tenues et quelles expériences l'on en a recueillies.

Réunions plus importantes

Au sujet des *colloques entre théologiens*, dont on a parlé ci-dessus, la même faculté est accordée pour le même temps à l'Ordinaire du territoire où ces colloques ont lieu ou à l'Ordinaire commun, délégué de mutuel accord par les autres Ordinaires pour diriger cette œuvre, aux conditions ci-dessus mentionnées, pourvu cependant que chaque année on fasse rapport à cette S. Congrégation sur les questions traitées, les personnes qui y ont pris part et ceux qui, de chaque côté, ont fait des rapports.

Quant aux *conférences et réunions interdiocésaines ou nationales et internationales*, il faut la permission préalable, particulière pour chaque cas, du Saint-Siège; dans la demande, il faut ajouter l'indication des questions et matières à traiter et les noms des rapporteurs. Il n'est pas permis, avant d'avoir obtenu cette autorisation, d'entamer la préparation extérieure de ces réunions ou d'apporter son concours aux préparatifs faits par les non-catholiques.

V. Bien que, dans ces réunions et conférences, il faille éviter toute participation quelconque aux fonctions sacrées, on n'interdit pas la récitation en commun de l'Oraison dominicale ou d'une prière approuvée par l'Eglise catholique, dite à l'ouverture et à la clôture de ces réunions.

Rôle des Ordinaires

VI. Si c'est le droit et le devoir de chaque Ordinaire de surveiller, d'aider et de diriger cette œuvre dans son diocèse, une collaboration entre plusieurs évêques sera opportune et même nécessaire pour établir des organismes et des institutions chargés de surveiller l'ensemble de cette activité, de l'examiner et de la diriger. Il appartiendra donc aux Ordinaires de s'entendre entre eux pour voir les moyens aptes à obtenir une uniformité convenable d'action et une liaison bien ordonnée.

VII. Les supérieurs religieux sont obligés de veiller à ce que leurs sujets se conforment strictement et fidèlement aux prescriptions du Saint-Siège ou des Ordinaires en cette matière.

Pour que cette œuvre magnifique de « réunion » de tous les chrétiens dans l'unique vraie foi et dans l'unique vraie Eglise devienne de jour en jour davantage une part de choix de la charge d'âmes universelle et que tout le peuple catholique implore de Dieu avec plus d'instance ce « retour à l'union », il sera certainement utile que l'on fasse connaître aux fidèles d'une manière opportune, par exemple par des Lettres pastorales, ces problèmes et ces efforts, les prescriptions de l'Eglise en la matière et les raisons qui les inspirent.

Tous, mais surtout les prêtres et les religieux, doivent être stimulés et enflammés de zèle afin que, par leurs prières et leurs sacrifices, ils s'efforcent de féconder et de promouvoir cette œuvre; qu'on rappelle à tous que rien ne prépare plus efficacement pour ceux qui sont encore dans l'erreur les voies à l'acceptation de la vérité et de l'Eglise que la foi des catholiques prouvée par la pureté de leurs mœurs.

Donné à Rome, au palais du Saint-Office, le 20 décembre 1949.

COMMENTAIRE

L'Instruction *Ecclesia catholica* du 20 décembre 1949 est une motivation et une mise au point de l'*Avertissement* (Monitum) du 5 juin 1948 au sujet des réunions interconfessionnelles. Celui-ci fit l'objet d'un excellent commentaire doctrinal dans cette Revue (1949, p. 524, ss.); à cause de son ampleur et de la justesse de sa mise au point, nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Le *Times* de Londres a fait paraître à la fin de l'année 1949 une brochure intitulée *« Catholicism to-day »*. Ç'avait été le titre d'un article publié dans ce journal sur le rôle actuel de l'Eglise catholique et sa position de premier plan en face du problème du retour des Eglises à l'union. Cet article avait provoqué, de la part des lecteurs du grand journal anglais, une très abondante correspondance, dont la brochure reproduit la partie la plus significative. Dans les lettres des non-catholiques, on retrouve constamment l'étonnement ou l'irritation devant l'intransigeance de l'Eglise catholique vis-à-vis d'un compromis possible au point de vue dogmatique. Le Saint-Siège ne peut que les renvoyer aux grandes Encycliques (3), où est développé le dogme de la divine institution de l'Eglise de Rome, de son primat de juridiction et de l'infaillibilité pontificale. L'attitude de l'Eglise a été clairement exposée et justifiée dans la lettre commune des évêques hollandais (31 juillet 1948) à l'occasion du « Congrès oecuménique » d'Amsterdam; lettre qui fit grande impression sur certains membres du Congrès (4).

(3) *Satis Cognitum de Léon XIII* (1896); *Mortalium animos* de Pie XI (1928); *Mystici Corporis* de Pie XII (1943). Cfr ci-dessus, notes 1 et 2.

(4) On en trouvera le texte original dans les *Katholiek Archiev*, 3 sept. 1948; traduction latine, avec commentaire, dans les *Periodica*, XXXVII, 1948, p. 384; traduction italienne dans l'*Osservatore romano*, 15-16 novembre 1948; traduction française, accompagnée de nombreux autres documents dans la *Documentation catholique*, 1949, 694.

L'Instruction *Ecclesia catholica* commence par reconnaître que l'Eglise catholique ne prend point part aux congrès ou réunions du « mouvement oecuménique ». Elle ne s'explique pas ici sur les motifs de cette abstention; on les trouvera exposés et justifiés dans d'autres documents pontificaux. Là où des chrétiens séparés de l'Eglise voient une déplorable intransigeance, il y a une manifestation nécessaire de la conscience de l'Eglise d'être la seule société instituée par Notre-Seigneur pour le salut de l'humanité. Comment pourrait-elle prendre part à ces congrès, sur un pied d'égalité avec les représentants des confessions les plus diverses, pour chercher un compromis qui, au prix d'une mutilation de la vérité révélée, permettrait une apparente unité ? L'envoi d'« observateurs », autorisés à exposer, sur demande, la doctrine catholique, n'est point exclu en principe. Son opportunité semble encore douteuse, d'abord à cause de la fausse interprétation qu'on pourrait lui donner, ensuite parce que les exposés détaillés de cette doctrine sont, par leur nombre et leur caractère, à la portée de tous.

Mais le Saint-Siège tient à affirmer hautement l'intérêt qu'il prend à tous les efforts sincères de nombreux non-catholiques pour retrouver l'unité qu'ils savent voulue par le Christ. La sincérité de cet intérêt est bien démontrée dans cette nouvelle Instruction, où les Ordinaires locaux sont invités à promouvoir ce mouvement, où tous les fidèles sont pressés de l'étudier et de le soutenir par leurs désirs, leur prière, l'exemple de leur vie, où le Saint-Office délègue aux Ordinaires de larges pouvoirs pour faciliter les réunions interconfessionnelles, partout où elles promettent de porter des fruits de conversions ou de rapprochement.

Puisque les Ordinaires locaux sont les pasteurs du peuple chrétien, c'est à eux avant tout qu'il appartient de connaître, de promouvoir, de diriger ou de freiner le « mouvement oecuménique ». Leur premier soin sera de s'informer de ce qui existe dans leur diocèse, ce qu'ils feront par des prêtres particulièrement versés dans la doctrine des encycliques ecclésiologiques. La recommandation de veiller sur l'orthodoxie des écrits publiés par les non-catholiques et les catholiques n'est pas là pour la forme. Il y a peu d'années, le Saint-Office a dû plusieurs fois condamner des ouvrages qui portaient l'imprimatur diocésain. Une recommandation intéressante est celle d'instituer des « bureaux d'information », auxquels puissent s'adresser tous ceux qui désirent connaître ou approfondir la doctrine catholique.

L'Instruction décrit brièvement les fautes de méthode qui se rencontrent le plus souvent dans ce travail de « réunion ». Il suffit de parcourir certaines revues pour se rendre compte de l'exactitude de la description. Parmi les principales de ces erreurs, le Saint-Office signale les suivantes : minimiser le dogme catholique en insistant d'une manière exclusive ou exagérée sur les éléments doctrinaux communs; rejeter sur les seuls catholiques la cause de la séparation, créée par la Réforme; faire croire aux non-catholiques qu'ils apporteront à l'Eglise des éléments *essentiels,* surtout de vie religieuse. Le Saint-Siège veut avec raison qu'on enseigne toute la doctrine catholique avec une entière sincérité.

Parmi les réunions interconfessionnelles, il faut certainement estimer avant tout celles qui groupent des spécialistes des sciences sacrées, professeurs d'Université ou de Séminaire et pasteurs ou écrivains appartenant à une confession non-catholique. A l'évêque de veiller à la parfaite orthodoxie de ceux auxquels il confie cette délicate et importante mission.

Au point de vue canonique, la première phrase du n. IV a une particulière importance; elle semble bien exclure l'interprétation large qu'un speaker de la Radio Vaticane avait donnée du *Monitum* (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 530, note 21). Sont soumises, en effet, à la nécessité d'une autorisation préalable : « les conférences et réunions publiques et non publiques, accessibles à un public

étendu ou restreint, organisées, de commun accord, pour que la partie catholique et la partie non catholique traitent, en vue d'une discussion, de matières de foi et de morale, et exposent en la faisant leur, leur doctrine de foi, sur un pied d'égalité... ». On ne voit pas, dès lors, comment seraient soustraits au contrôle de l'autorité « les entretiens religieux dans des cercles intimes où les différences entre communions sont clairement mises en lumière et où la position catholique envers les autres dénominations est clairement expliquée ». Sans doute, ils ne sont pas « publics » ; ils réunissent un petit nombre de personnes ; au moins c'est ainsi que nous entendons « intimes » ; les participants se sont mis d'accord sur l'objet de la réunion ; sans doute le catholique expose bien sa foi, mais le non-catholique y expose aussi la sienne et en tant que telle ; normalement il y aura donc discussion ; les participants traitent d'égal à égal. Evidemment, les termes de l'Instruction prêteront à casuistique ; dans son ensemble, elle est assez claire pour fournir les principes de solution.

On avait mis en doute l'autorisation, pour les catholiques, de réciter au début ou à la fin des réunions avec leurs frères séparés une prière, même si le contenu doctrinal en était absolument correct. Assez souvent on récitait ensemble le *Pater*. Le Saint-Office va plus loin. Non seulement il déclare ne pas blâmer la récitation commune du Pater, mais il autorise positivement toute autre prière approuvée par l'Eglise. Ce serait, par exemple, le cas de l'oraison pour la paix, pour obtenir la charité, etc.

Les religieux, exempts ou non-exempts, sont tenus d'observer les directives ou prescriptions des évêques en cette matière. L'Instruction ne fait pas de distinction entre eux à ce point de vue.

On remarquera que l'Instruction met toujours entre guillemets l'expression « mouvement oecuménique », mais surtout elle emploie toujours le terme : *réunion* et non union. Là où elle parle d'union, c'est pour faire remarquer « qu'en dehors de la vérité, on ne pourra jamais réaliser une véritable union » (II, in fine). Toute l'action de l'Eglise vise à ramener au centre de l'unité (*redeuntes*) tous ceux qui ont eu le malheur de s'en séparer ou qui, même de très bonne foi, en restent éloignés.

Si l'on excepte l'interprétation des termes qui définissent les réunions soumises à l'approbation préalable, nous croyons que les prescriptions de l'Instruction ne demandent guère d'explication au point de vue juridique. Nous avons dit plus haut où l'on peut trouver les développements doctrinaux qu'elle comporte.

Rome. J. Creusen, S. I.

Condamnation du livre « Abscôndita ». — (Décret du 8-15 mars 1950. — *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 259).

L'ouvrage « Abscôndita », Journal de Irma Inès, publié par M. de S. Mourão de Freitas, Porto, 1949, a été mis à l'Index par ce décret.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

Coll. *La Sacra Bibbia.* Turin, Marietti, 1950, 24 × 17 cm.

1. P. Heinisch. — *Teologia del Vecchio Testamento.* 2e édit., xx-448 p. Prix : 1300 lires.
2. G. Bonsirven, S. J. — *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo.* 188 p. Prix : 450 lires.

La collection « La Sacra Bibbia », que dirige Mgr Garofalo, s'est augmentée de deux ouvrages importants qui se font suite et se complètent. L'un est une traduction de la théologie de l'Ancien Testament de P. Heinisch, publiée en allemand en 1940. L'autre est la traduction du judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, étude que son auteur, le R. P. Bonsirven, a publiée récemment (1948-1949) dans les fascicules XXII et XXIII du Supplément au Dictionnaire de la Bible de Vigouroux sous le titre « Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ » (col. 1143-1285).

1. — La « Teologia del Vecchio Testamento » n'est pas une simple traduction de l'ouvrage allemand paru à Bonn en 1940 chez l'éditeur Hanstein. C'est une nouvelle édition mise à jour. L'auteur a revu son texte, a mis son travail au courant des publications récentes, a ajouté à l'introduction deux paragraphes. De plus, les traducteurs ont ajouté à la bibliographie l'indication d'ouvrages français et italiens plus accessibles aux lecteurs de la Sacra Bibbia. Le nom de Paul Heinisch est une garantie de doctrine prudente et sûre, sans être retardataire, et d'ample information. L'œuvre est divisée en cinq parties : 1) Dieu, son existence, ses propriétés ; la préparation au mystère trinitaire (ange de Jahvé, sagesse, esprit de Dieu, parole et nom de Dieu) ; 2) la création : êtres spirituels, le monde et l'homme ; 3) la conduite de la vie : les devoirs éthico-religieux, le culte de Dieu, l'attitude de l'homme devant les commandements de Dieu ; 4) le mystère de l'au-delà : le royaume des morts, la récompense dans une autre vie, la résurrection ; 5) la rédemption : le jugement sur les peuples et sur Israël, le nouveau règne de Dieu, le Messie. Le livre se termine par quelques brèves considérations inspirées par la parole bien connue : « Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet ».

2. — Le R. P. Joseph Bonsirven, professeur à l'Institut Biblique Pontifical est bien connu par ses travaux sur le Judaïsme. Il était l'homme indiqué pour traiter dans le Dictionnaire de la Bible la question du judaïsme palestinien au temps du Seigneur, et les directeurs de la collection italienne « La Sacra Bibbia » ont été bien inspirés en publiant une traduction italienne de cette monographie richement documentée et donnant sur chacun des points traités l'essentiel d'une doctrine claire et solide. Le plan du travail ne peut guère être différent de celui de P. Heinisch : il est divisé en onze sections qui traitent les questions suivantes : 1) Dieu ; 2) l'angélologie ; 3) le peuple de Dieu : Israël et les nations ; 4) la Tora ; 5) l'homme et la morale générale ; 6) la vie religieuse ; 7) la vie morale particulière ; 8) l'eschatologie individuelle ; 9) le messianisme ; 10) l'eschatologie universelle ; 11) Conclusion : l'auteur s'efforce de porter un jugement sur ce judaïsme qui fut le pont entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Ces deux volumes sont introduits dans la collection sous le titre de « volumes subsidiaires », non prévus, semble-t-il, dans le plan primitif. On ne peut que féliciter Mgr Garofalo d'en avoir enrichi sa collection.

G. Lambert, S. I.

A. Van Hoonacker. — *De compositione litteraria et de origine mosaïca Hexateuchi Disquisitio historico-critica.* Édité avec introduction par J. Coppens. Coll. Verhandelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren. XI/11. Bruxelles, Palais des Académies, 1949, 26 × 18 cm., 102 p.

M. J. Coppens aime à mettre en pratique le conseil de l'Epître aux Hébreux : « Mementote praepositorum vestrorum qui vobis locuti sunt verbum Dei ». Non seulement il a voulu retracer en divers articles et opuscules la carrière et l'œuvre de deux de ses prédécesseurs à l'Université de Louvain, Mgr Paulin Ladeuze et le Chanoine Albin Van Hoonacker, mais voici qu'il vient d'éditer un traité composé par A. Van Hoonacker vers les années 1900. Quand on saura que ce travail traitait de la composition littéraire de l'Hexateuque et de son origine mosaïque, on comprendra que son auteur l'ait gardé dans ses cartons, pour peu que l'on connaisse les idées professées sur ce sujet par l'éminent exégète. Après le décret de la Commission biblique du 27 juin 1906, il ne restait à Van Hoonacker qu'à se taire. C'est ce qu'il fit, en enfant d'obéissance, et comme le note M. Coppens dans son introduction (p. 7) : « Niet alleen Van Hoonacker zweeg, ook Lagrange, Poels, Ladeuze ». Le Chanoine Van Hoonacker se tut tellement bien qu'il ne songea jamais à publier son étude sur l'Hexateuque. Le manuscrit se présentait à son éditeur « als een niet volledig afgewerkte tekst » (p. 8). M. Coppens a donc dû d'abord donner les compléments nécessaires « ad mentem auctoris ». Il invite non sans humour ceux que ce travail pourrait tenter à faire la distinction entre la source et le travail rédactionnel, comme fit Van Hoonacker pour le Pentateuque : « si parva licet componere magnis ».

L'éditeur présente le traité en six chapitres : 1) témoignage de la tradition concernant la composition littéraire et l'origine mosaïque de l'Hexateuque; 2) les documents écrits dont, semble-t-il, l'Hexateuque est composé ; 3) le manque d'homogénéité des quatre documents ou les sous-documents qu'on y discerne; 4) les altérations subies par les documents, soit quand on les a fusionnés, soit encore après; 5) l'époque des diverses rédactions et le temps pendant lequel les principaux documents ont existé séparément; 6) l'antiquité des documents et le rôle de Moïse dans leur élaboration. La conclusion est : 1) qu'il n'y a pas lieu de douter de l'existence de documents dans l'Hexateuque, lesquels sont eux-mêmes composés de sous-documents ; 2) que le rôle de Moïse dans la composition des premières sources, surtout pour la partie législative et aussi, mais moins clairement, pour la partie narrative, ne peut pas être historiquement mis en doute, mais on doit se contenter d'affirmer qu'il est l'auteur de la substance de l'Hexateuque (illum esse auctorem substantiae Hexateuchi : p. 87). M. Coppens se plaît à signaler comment, sur plus d'un point, au regard des derniers résultats de la critique, Van Hoonacker fait figure de précurseur. Sans doute n'a-t-il pas connu la Formgeschichte, mais à son tour la Formgeschichte est-elle capable de tout expliquer ?

Nous avons dit le silence obéissant du célèbre professeur de Louvain : « Vir oboediens loquetur victorias ». Grâce à ce que nous voudrions appeler la piété filiale de son successeur dans la chaire d'Ancien Testament de l'Alma Mater, « Defunctus adhuc loquitur ». Il parle au moment où triomphent les idées qui étaient déjà les siennes, il y a un demi-siècle. G. Lambert, S. I.

*E. Jacob. — *La tradition historique en Israël.* Coll. Études théologiques et religieuses. Montpellier, Publ. de la Faculté de théologie protestante, 1946, 25 × 16 cm., 208 p.

Qui ne sait l'immense travail de critique littéraire accompli, depuis Wellhausen surtout, pour retrouver les différents documents qui ont servi à la com-

*Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

position des livres historiques ? Le but de la présente étude est de remonter plus haut encore et de voir comment ces documents eux-mêmes se sont constitués. L'auteur voudrait mettre en lumière les milieux où les traditions se sont formées. Il voudrait montrer que la littérature historique est, elle aussi, fonction du clan et de la nation, en situant ces récits dans la réalité vivante et concrète. Il estime, non sans raison, que c'est à cette condition seulement que l'histoire sera, suivant la formule de Michelet, « une résurrection de la vie intégrale du passé ».

L'auteur rappelle d'abord très utilement les caractères de l'histoire chez les Sémites en général et chez les Hébreux tout particulièrement. Ses remarques à ce sujet coïncident souvent avec les heureuses directives données aux exégètes catholiques par l'Encyclique « Divino afflante Spiritu » et précisées dans la lettre du Secrétaire de la Commission Biblique à S. E. le cardinal Suhard.

L'étude de M. Jacob se divise en trois grandes parties : la première examine la tradition et les milieux où elle s'est formée, ce que fut à cet égard le rôle des poètes, des prêtres et des sanctuaires, l'influence de certaines particularités géographiques (dans les récits étiologiques) et des monuments, en particulier des tombeaux, centre de cristallisation de plus d'une tradition. Autres milieux de capitale importance : les cours royales avec leurs « sopherim » et les cercles des prophètes activement mêlés à la vie nationale. Il y a enfin, surtout à l'époque postexilique, les essais d'histoire savante où l'on accorde aux généalogies une importance considérable, si bien que tout lien social est expliqué généalogiquement. — La seconde partie est une étude des récits considérés séparément : ceux de l'âge héroïque d'abord, les histoires des Juges et de Saül, puis le cycle des Rois : David, Salomon et les Chroniques des rois d'Israël et de Juda, lesquelles ne constituent pas des archives officielles, mais une anthologie de faits mémorables. Cette seconde partie se termine par un chapitre qui groupe d'intéressantes remarques sur la technique de la narration. — La troisième partie étudie les œuvres de synthèse : d'abord celle du Jahviste, dont l'originalité réside surtout dans sa théologie et dont l'idée centrale est l'accomplissement de la promesse faite aux Pères. Il y a ensuite le travail des prophètes et leur philosophie de l'histoire. Dans les chapitres suivants, M. Jacob s'attache à déterminer les caractéristiques de l'Ecole deutéronomiste et de l'histoire sacerdotale. Il examine les autobiographies d'Esdras et de Néhémie et ce qu'il appelle la synthèse du Chroniste, dont l'intention est d'écrire l'histoire de la théocratie. Viennent enfin quelques considérations sur la littérature apocalyptique et le livre de Daniel.

Dans sa conclusion, M. Jacob fait observer la place de premier ordre accordée à l'histoire : il croit pouvoir affirmer sans exagération qu'elle est le fondement de la poésie, du culte, de l'enseignement et même de la prophétie. Il relève trois caractères de la littérature historique : elle est descriptive et souvent ressuscite l'époque qu'elle évoque; elle est, avec une prédilection marquée, biographique, car les historiens de l'A.T. ont reconnu que l'histoire était l'œuvre des grands individus créateurs; enfin elle est explicative : les auteurs montrent l'enchaînement des événements et toutes leurs synthèses ramènent l'histoire à un but unique : l'instauration de la théocratie à laquelle le Christ donne son expression la plus parfaite dans sa prière : « Adveniat regnum tuum ». Et M. Jacob termine par cette pensée : « Toute l'histoire d'Israël n'a de sens que par rapport à Jésus-Christ et au salut que par lui Dieu voulait accorder au monde ».

Si rapide que soit notre résumé, il laisse entrevoir au moins tout l'intérêt que présente cette étude sur la tradition historique en Israël, même si, comme c'est inévitable, l'auteur doit souvent faire appel à des hypothèses que l'on peut estimer plus ou moins bien fondées. G. Lambert, S. I.

*M. Noth. — *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.* Stuttgart, Kohlhammer, 1948, 24 × 16 cm., VIII-288 p. Prix : 21 marks.

Cette étude est parallèle à celle de M. Jacob sur la tradition historique en Israël. Mais, tandis que l'exégète français envisageait l'ensemble de la tradition historique dans l'A.T., M. Noth se restreint aux seuls livres du Pentateuque. Son travail est la continuation de ses « Überlieferungsgeschichtliche

Studien » parues en 1943, dans les « Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse », XVIII, 2.

Après avoir résumé en une quarantaine de pages les résultats de la critique littéraire au sujet des divers documents du Pentateuque, l'auteur aborde l'objet propre de sa recherche : dégager les principaux thèmes de la tradition incorporée dans le Pentateuque et déterminer leur origine. Il énumère cinq thèmes essentiels : la sortie d'Egypte ; l'entrée dans un pays de culture, la Palestine ; la promesse faite aux patriarches ; la conduite dans le désert ; la révélation au Sinaï. Il analyse ensuite les récits avec lesquels on a en quelque sorte rempli ces cadres fournis sous forme thématique et les personnages qui y jouent un rôle. Au terme de cette enquête, il synthétise les constatations recueillies. Ce serait dans la vie cultuelle d'Israël que les différents thèmes représentés dans le Pentateuque auraient pris naissance, comme autant d'affirmations de la foi du peuple élu. Ces affirmations de foi se seraient groupées en une sorte de « Credo historique » (von Rad), qui aurait formé le cadre dans lequel se serait développée la narration du Pentateuque. Dans ce Credo, il était question des « gesta Dei » en faveur d'Israël. Ces « gesta » étaient à l'origine de la position particulière d'Israël au milieu des autres peuples. La foi d'Israël vivait du souvenir de ces grands faits. Ces exploits de Jahvé en faveur de son peuple étaient rappelés, chantés dans les sanctuaires. Le thème fondamental de l'hymnologie cultuelle était la prise de possession d'un pays de culture, c'est-à-dire l'intervention de Jahvé se manifestant en faveur d'Israël dans la promesse d'une terre et la réalisation de cette promesse. Un développement de ce thème fondamental aurait pu amplifier cette intervention divine pour Israël en divers actes successifs, en s'inspirant d'ailleurs des divers moments de la vie cultuelle où revivaient ces « gesta Dei ». C'est surtout le thème de la sortie d'Egypte qui s'est ainsi enrichi par le récit des plaies d'Egypte et de l'institution de la Pâque : celle-ci a été expliquée historiquement et l'on a mis en relief l'intervention de Dieu en faveur de son peuple contre la puissance égyptienne personnifiée par le « Pharaon ». Pour les autres récits, il semble que l'intérêt des narrateurs se soit concentré sur le don que constituait la terre promise plutôt que sur le donateur.

Dans une section suivante, l'auteur étudie comment se sont amalgamés les différents thèmes et les traditions particulières. Il met en relief le rôle des généalogies, qui établissent les relations entre les personnes et les peuples, et celui des itinéraires qui unissent les endroits d'abord isolés dans des traditions distinctes. Dans une troisième section, M. Noth rejoint les sources littéraires du Pentateuque, telles qu'elles ont été reconnues par la critique. Et dans sa conclusion, il dégage les conséquences historiques de ses recherches pour l'ancienne histoire d'Israël et pour la préhistoire des tribus d'Israël.

En terminant, l'auteur se défend du reproche qu'on pourrait lui faire : avoir ébranlé ce qui paraissait certain et avoir provoqué une méfiance générale à l'endroit de la tradition. Il répond qu'il estime préférable d'avoir établi solidement certains éléments, même s'ils ne sont pas nombreux, plutôt que de vouloir construire une histoire reposant sur des bases fragiles et insuffisamment critiquées.

En tant que principe général, cette réponse de M. Noth est péremptoire et tous seront d'accord avec lui. Nous estimons cependant que quelques remarques s'imposent :

1) les études de M. Noth se meuvent dans un domaine où l'hypothèse est reine. On attribue aujourd'hui une grande importance au culte dans la solution de plus d'un problème d'exégèse. Cet élément a été trop négligé dans le passé, mais il ne faudrait pas en faire le « deus ex machina » auquel on demande la réponse à toutes les difficultés ; 2) l'exégèse catholique ne recule pas devant l'idée qu'il y aurait des éléments légendaires dans les récits du Pentateuque, à condition que ces éléments soient appréciés à leur juste valeur, suivant la norme que donnait, il y a un demi-siècle, le R. P. Lagrange : « Légende n'est pas synonyme de mensonge. L'histoire critique est une approximation de la vérité à l'aide des documents écrits, la légende est une autre approximation de la physionomie d'une personne ou de l'action d'une idée par l'imagination populaire. La légende a sa vérité, supérieure, assez souvent, à celle des critiques » (P. M. J. Lagrange, La méthode historique, Note pour le

second tirage, p. XII, Paris, 1904) ; 3) on ne peut que féliciter M. Noth de la préoccupation qu'il manifeste d'établir les éléments certains de la plus ancienne histoire d'Israël. Mais, dans le jugement à porter sur ses conclusions, l'exégète catholique ne peut pas perdre de vue une autre considération du R. P. Lagrange, proposée par le célèbre exégète au 4e Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg en 1897 : « La Bible ne serait plus l'histoire du salut, si elle dénaturait (à ce point) cette histoire. La foi est menacée quand les grands faits du règne de Dieu deviennent incertains » (*Revue Biblique*, 1898, p. 25). Nous ne voulons pas nécessairement affirmer que les conclusions de M. Noth rendent incertains les grands faits du règne de Dieu, mais nous faisons simplement remarquer la norme suivant laquelle non seulement un catholique, mais un croyant, doivent apprécier la critique littéraire et historique du Pentateuque. G. Lambert, S. I.

E. Podechard, P.S.S. — *Le psautier*. I : *Psaumes 1-75*. 2 volumes (Traduction littérale et explication historique - Notes critiques). Coll. Bibliothèque de la Faculté Catholique de théologie de Lyon, 3, 4. Lyon, Facultés Catholiques, 1949, 25 × 17 cm., 330 et 306 p.

En 1930, M. Podechard donnait devant la Faculté de théologie de Louvain six leçons magistrales sur les Psaumes. En en rendant compte dans les *Ephemerides theologicae lovanienses* (p. 413-414), M. J. Coppens exprimait le souhait de voir bientôt paraître le commentaire sur le Psautier, que l'on attendait de la plume de l'éminent auteur du commentaire de l'Ecclésiaste, paru dans la collection des *Etudes Bibliques*.

Ce commentaire du Psautier était d'autant plus désiré que l'exégète français avait vivement attiré l'attention par les *Notes sur les psaumes*, publiées dans la Revue Biblique entre les années 1918 et 1925. L'interprétation des Psaumes 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 45, 49, 73 et 89 avait ainsi donné un échantillon de ce que serait une étude complète. On devait encore l'attendre près d'un quart de siècle. Elle paraît enfin. Mieux vaut tard que jamais.

Du moins la moitié du travail a paru, les 75 premiers psaumes. Ils sont présentés en deux volumes : le premier contient la traduction littérale et l'explication historique de chaque psaume ; le second « réunit, à l'usage des hébraïsants, des notes ayant pour objet essentiel l'établissement du texte et la justification de la traduction adoptée ». Une deuxième partie, disposée comme celle qui vient de paraître, sera consacrée aux Psaumes 76 à 150. Enfin on annonce une troisième partie qui contiendra l'Introduction : on y étudiera les questions générales : texte et version des Psaumes, titres, genres de Psaumes, auteurs et dates, doctrine, Messianisme.

M. Podechard est né le 25 décembre 1866 : d'où sans doute son prénom usuel d'Emmanuel. C'est donc un vénérable octogénaire qui nous livre le travail d'une trentaine d'années. On ne s'étonnera pas que la bibliographie soit celle d'avant la guerre de 1940. Mais si l'ouvrage n'est pas au courant des ultimes publications, il n'en est pas moins l'œuvre d'un ouvrier hautement qualifié qui a estimé que le temps ne respecte pas ce qui a été fait sans lui. L'œuvre est solide, faite avec un soin minutieux, avec un souci remarquable de totale sincérité. Qu'il s'agisse d'apprécier la doctrine de chaque poème ou la date de sa composition, l'auteur n'a d'autre préoccupation que celle de l'objective vérité, donnant comme certain ce qui lui paraît tel, déclarant probable ce qu'il ne peut établir autrement et avouant son ignorance quand il n'est pas parvenu à voir clair. Le Psautier de l'ancien professeur de Lyon est le fruit d'un contact personnel et incessant avec le texte original et c'est là une forme de travail que rien ne peut remplacer. C'est aussi la raison pour laquelle tous ceux qui veulent se livrer à une étude approfondie des Psaumes trouveront dans les notes critiques un remarquable stimulant.

Nous n'attendrons pas l'Introduction pour dire un mot de deux questions spécialement intéressantes dans le domaine du Psautier. Il y a d'abord la date des Psaumes : sur les 75 premiers, M. Podechard en considère une vingtaine comme antérieurs à l'exil et se répartissant depuis le temps de David et de Salomon jusqu'à la ruine de Jérusalem.

Une autre question très vivement discutée à notre époque est celle de savoir si l'on trouve dans les Psalmistes l'idée d'une vie future bienheureuse. Il s'agit surtout de l'interprétation de certains versets des Psaumes 16, 17, 27, 49 et 73. D'après M. Podechard, les trois premiers ne parlent que du monde actuel, mais 49 et 73 contiennent l'idée de la vie future heureuse auprès de Dieu. Nous avons rendu compte de l'importante étude de Ch. Barth (*N.R.Th.*, 1950, p. 91-92) pour qui aucun des cinq psaumes mentionnés ne traite de la vie future en Dieu, appréciation partagée par le R. P. Tournay dans la *Revue Biblique*, 1949, p. 501-502. G. Lambert, S. I.

A. Bea, S. J. — *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet.* Coll. Scripta Pont. Inst. Biblici, 100. Rome, Pont. Institutum Biblicum, 1950, 24 × 16 cm., XIV-30 p.

Comme Recteur de l'Institut Biblique Pontifical, le R. P. A. Bea avait présidé à l'élaboration de la nouvelle version latine des Psaumes. Voici qu'il présente aujourd'hui une nouvelle interprétation latine du texte original du Qohelet. Cette version est pourvue d'un choix de notes critiques et exégétiques et précédée de quelques brefs prolégomènes où sont traitées d'une manière très succincte les questions relatives à l'auteur et à la date, à l'unité du livre et à son plan, à la doctrine du Qohélet, enfin au texte original de l'œuvre et aux versions anciennes.

Le R. P. Bea avertit que son but a été tout simplement de donner une nouvelle traduction latine qui rende fidèlement le sens et la force de l'hébreu, et cela dans un latin facile et clair. C'est donc bien un travail parallèle à la nouvelle version des Psaumes. L'avenir nous dira si ce sont là les premiers pas vers une interprétation latine nouvelle de toute la Bible.

Le Qohélet contenait dans la Vulgate un certain nombre de passages qui étaient parmi les plus cités de ce livre. Qui ne connaissait l'affliction d'esprit du Qohelet et son jugement sur le nombre infini des sots, et le monde que Dieu avait abandonné aux disputes des hommes et surtout cette affirmation qui a angoissé tant d'âmes : « Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine » ? Il est évident que c'étaient là autant de contresens ; nous ne dirons pas avec Renan que les passages les plus sublimes de la Bible sont les contresens, mais en tout cas on a tendance à les employer plus qu'ils ne le méritent. Ils ont naturellement disparu de la nouvelle traduction : l'afflictio spiritus qui revient comme un refrain est devenue la « captatio venti » (poursuite de vent) ; il n'y a plus de sots en nombre infini, du moins dans le Qohelet, mais « quod deficit, computari non potest » (le déficit ne peut venir en compte) (I. 15). Dieu n'a pas abandonné le monde aux disputes des hommes, mais « aeternitatis notionem posuit in corde eorum » (il met l'éternité dans leur cœur) (III, 11). Enfin quand Qohelet parle d'amour et de haine, il ne s'agit nullement, comme le note le R. P. Bea, « de statu gratiae, sed de rebus temporalibus » : « Neque de amore neque de odio homo scit » (IX, 2) : nul ne sait si dans les biens de cette vie il sera favorisé ou défavorisé.

Ce sont là des corrections qui s'imposent : quand M. Paul Claudel déclare : « Ne touchez pas à ma Vulgate, elle est si belle », nous supposons pourtant que son admiration ne s'étend pas aux contresens.

Il est d'autres modifications qui peuvent faire l'objet d'une discussion : en I, 8, « cunctae res difficiles » (toutes les choses sont en travail) est peut-être préférable à la nouvelle version : « omnes sermones deficiunt » (Buzy) ; ailleurs une traduction élégante et légère de la Vulgate est remplacée par une traduction lourde et traînante : « Et vidi quod tantum praecederet sapientia stultitiam quantum differt lux a tenebris » nous paraît plus heureux que : « Et vidi talem sapientiae esse praestantiam prae insipientia, qualis praestantia lucis prae tenebris ». Parfois certains mots sans importance dans l'original sont trop soulignés dans la version : ainsi en III, 18, la Vulgate dit simplement : « Dixi in corde meo de filiis hominum », version plus coulante que : « Cogitavi in corde meo ad homines quod attinet ». Des formules telles que : « quod attinet », « per se spectatos », ne se rencontrent pas dans la Vulgate et, en tout cas, alourdissent la phrase. Encore en VII, 5 : la nouvelle version porte :

« melius est reprehensionem audire sapientis quam stultorum audire cantum » ; la Vulgate disait : « melius est a sapiente corripi quam stultorum adulatione decipi » ; la nouvelle version perd en intelligence et en élégance ce qu'elle gagne en exactitude matérielle. Nous ne pensons pas que l'idéal d'une traduction soit celui d'Aquila : « verbum de verbo exprimere » (Jérôme). Encore un exemple : le « melior est patiens arrogante » gagne-t-il à être remplacé par : « Melior spiritus lenis quam superbus » (VII, 8) ? La *longueur du souffle* dont parle l'hébreu représente précisément la patience et l'*élévation du souffle* exprime l'arrogance, comme l'a très bien montré Dhorme (*L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien.* Paris, 1923, p. 81). L'« esprit doux » (spiritus lenis) de la nouvelle traduction ne rend pas l'idée d'endurance qui est dans l'original et que rend mieux le « patiens » de la Vulgate. Comme le disait dans sa préface le traducteur de l'Ecclésiastique, les mots ne sont pas isodynamiques dans l'original et dans les traductions. Les Italiens disent la même chose en d'autres mots : « Traduttore, traditore » (Qui traduit, trahit). Il faut choisir la moindre trahison. On objectera : « spiritus lenis » tâche de rendre les deux termes hébreux : « erek ruakh », mais « ruakh » est ici « halitus » comme le R. P. Bea l'a très bien indiqué pour le célèbre passage concernant la fin de l'homme et celle des animaux (III, 19 et 21). Concluons avec Claudel : « Ne touchons pas à notre Vulgate, quand elle est si belle ». En VI, 2, « lenaphshô » est traduit par « ei » et en VI, 3, par : « anima eius » : pourquoi cette différence, alors que le sens en VI, 3, est aussi « ipse » ? En VI, 7, le sens de « nephesh » doit être « gorge, gosier » ou même « appétit », comme le signale Dhorme (op. laud., p. 19). Le « desiderium » de la version nouvelle vaut mieux que le « anima » de la Vulgate, mais reste faible. En V, 5, on a heureusement remplacé « carnem tuam » par « contra te ipsum » ; pour le « coram angelo », on a adopté une traduction considérée comme prudemment neutre : « coram legato », en notant : « legatus » est vel sacerdos cui res votiva traditur, vel servus templi qui ad eam repetendam mittitur. Si on ne l'introduisait pas dans la version comme fait Buzy, on ne pouvait pas omettre de signaler dans la note la leçon « coram Deo » qui est celle des LXX et de quelques versions anciennes. En tout cas, l'« ange » a bien des chances de n'être ni un prêtre, ni un serviteur du temple, et la leçon « coram Deo » a au moins autant de titres à être signalée que la conjecture « menaqqêm » (ultor parallèle à consolator, au lieu d'avoir deux fois consolator) dans IV, 1. En V, 6, la nouvelle version est aussi obscure que la Vulgate : « nam e multis somniis oriuntur vanitates et multa verba » : une petite note explicative serait la bienvenue, non seulement pour renvoyer au v. 2, mais pour avertir qu'on se trouve ici devant un texte très corrompu (Buzy). Signalons par contre certains passages de la nouvelle version qui rendent claires les traductions obscures de la Vulgate, par ex., en II, 16 et en IV, 13-16, bien qu'on puisse préférer rapporter, en IV, 14, « bemalkutô » au jeune roi plutôt qu'à l'ancien. Au chapitre XII, 2-7, l'auteur signale la « célèbre description de la vieillesse » et admet comme probable le sens allégorique des « custodes domus » = bracchia, des « viri fortes » = femora et crura, des « (mulieres) molentes » = dentes, des « per fenestras spectantes » = oculi, etc. Il en est comme Buzy, qui rejettent cette signification allégorique et apportent des preuves qui méritent considération. En XII, 11, on lit une note sur les « stimuli, clavi et paxilli ». Dans Amen-em-ope, les paroles des sages sont une cheville sur la langue : cfr « Verbum Domini », Vol. II, 1931, p. 126-128. Signalons pour terminer une faute d'impression : en V, 18, on a « cuiqui » pour « cuique ».

G. Lambert, S. I.

**Festschrift für Alfred Bertholet.* Tubingue, Mohr, 1950, 25 × 17 cm., 578 p. Prix : 58 marks.

Quand on parcourt l'œuvre d'A. Bertholet dans la bibliographie dressée par Verana Tamann-Bertholet (Bâle), on constate la grande variété des publications du savant et fécond exégète, tant dans le domaine de l'Ancien Testament que dans celui de l'histoire des religions. Une même variété se rencontre dans les contributions aux mélanges qui lui sont offerts à l'occasion de ses quatre-vingts ans.

O. Grether (Erlangen) expose ses vues sur l'enseignement de la grammaire hébraïque sans oublier le shewa moyen. P. Kahle (Charlbury, Oxford) résume sa thèse sur la prononciation actuelle de l'hébreu par les Samaritains et croit pouvoir en tirer un argument pour l'âge ancien du manuscrit d'Isaïe A, retrouvé à Qumrân (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 514-515). — La poésie hébraïque est l'objet de deux articles : l'un de S. Mowinckel (Oslo) sur la métrique, l'autre de T. H. Robinson (Londres) sur les éléments fondamentaux de la forme poétique. — La lexicographie est représentée par quelques notes intéressantes sur des termes du Cantique et des Thrènes : elles sont l'œuvre de G. R. Driver (Oxford), qui prépare une nouvelle édition du « Hebrew Lexicon ». P. Humbert (Neuchâtel) étudie, suivant son excellente méthode, le verbe qânâ et y reconnaît deux racines distinctes dont l'une signifie « acquérir » et l'autre « créer ». Quant à W. B. Stevenson (Edimbourg), il tâche de déterminer le sens exact des termes sacrificiels ʿolah et zebach. — La critique textuelle conserve en J. Bewer (New York) un partisan convaincu : il promène son acribie à travers quelques textes des prophètes et de l'un ou l'autre livre de la Bible.

Concernant l'exégèse du Pentateuque, nous trouvons une étude de H. H. Rowley (Manchester) sur Melchisédech dans sa relation à Sadoc et sur le rapport entre Genèse XIV et Psaume CX; une interprétation remarquable de Ehje asher ehje (Exode III, 14) par T. C. Vriezen (Groningue); des recherches sur Baal-Zephon (Exode XIV, 2, 9) par W. F. Albright (Baltimore); un commentaire du deuxième précepte du décalogue (Exode XX, 4-6) par W. Zimmerli (Zurich) et un examen de la loi de communauté dans Deutéronome XXIII, par K. Galling (Mainz). — Notons les travaux suivants sur les prophètes : A. Alt (Leipzig) explique Isaïe VIII, 23-IX, 6 ; M. Noth (Bonn) cherche à déterminer les fonctions du « juge d'Israël » (Michée IV, 14); L. Rost (Berlin) commente Osée IV, 13-14; K. Elliger (Tubingue) estime que les loups « du soir » dans Sophonie III, 3 et Habacuc I, 8 ont assez vécu et il propose de les remplacer par les loups « de la steppe » ou même « des steppes », en lisant, au lieu de « ʿereb », « ʿaraba » ou « ʿaraboth ». — Quelques articles sur les Psaumes : E. Würthwein (Tubingue) s'intéresse au Psaume LXXIII ; A. Allgeier (Fribourg) cherche à choisir parmi les essais d'explication du verset 20 du Psaume XCIV; G. Nagel (Genève) examine les rapports du Psaume CIV avec les textes égyptiens, en particulier l'hymne au soleil, attribué à Aménophis IV : les relations peuvent n'être qu'indirectes (intermédiaires cananéens ou mieux phéniciens). — Voici deux contributions relatives à la critique littéraire : W. Rudolph (Munster) examine l'unité du récit de la fin d'Athalie (II Rois, XI) et H. W. Hertzberg (Kiel) expose ses conceptions sur la structure du livre de Job.

Le Nouveau Testament n'est représenté que par une étude de H. v. Campenhausen (Heidelberg), qui rejette pour le terme *exousia* dans Romains XIII toute signification angélique ou démoniaque. Citons ici un article de W. Baumgartner (Bâle) sur « le glaive qui sépare » dans les Odes de Salomon XXVII, 4, où l'auteur voit une relation avec le glaive de Romains VIII, 35. — Les civilisations et littératures voisines de la Bible sont mises à contribution par O. Eissfeldt (Halle), dans ses recherches sur le tribut payé par Niqmad, roi d'Ugarit, au « roi soleil », Shuppiluliuma, le grand roi des Hittites ; E. Littman (Tubingue) présente une étude sur les points de contact entre Abyssinie et Ancien Testament.

Signalons quelques travaux de synthèse ou relevant de la théologie biblique : J. Hempel (Lebenstedt) traite des caractères de la parole divine dans sa relation avec la détermination de ce qui arrive dans l'histoire (Schicksal); G. v. Rad (Heidelberg) examine les idées de « justice » et de « vie » dans la langue cultuelle des Psaumes : il ne partage pas les conclusions de C. Barth sur l'absence chez les Psalmistes de perspectives relatives à la vie future (cfr N.R.Th., 1950, p. 91-92 — Revue Biblique, 1950, p. 481-506); A. Weiser (Tubingue) s'occupe des rapports entre les Psaumes et le culte, spécialement en ce qui concerne les descriptions de théophanies; C. Steuernagel (Greifswald) expose les grandes lignes du développement de l'eschatologie juive; F. M. T. de Liagre-Böhl (Leiden) tâche de résoudre l'antinomie apparente entre l'idée du message missionnaire de l'ancien Israël et celle de l'élection du peuple juif ; enfin H. Liermann (Erlangen) étudie l'histoire du droit naturel dans l'Eglise

évangélique. — Quelques travaux encore sur l'histoire des religions : des recherches historiques de R. F. Merkel (Munich) sur l'étude des religions à l'époque de l'Aufklärung; une contribution de S. A. Cook (Cambridge) sur ce qu'il appelait « the relevance of the science of religion »; des pages très denses de A. Jepsen (Greifswald) sur la phénoménologie de la religion; G. van der Leeuw (Groningue) traite de la signification des mythes, ce terme étant entendu au sens décrit par R. Pettazoni : « Il mito non è favola, ma storia ». Quelques études de légendes particulières : A. Bentzen (Copenhague) considère le récit de Daniel dans la fosse aux lions comme une légende de martyr et se demande, avec une hésitation compréhensible si, derrière ce récit, ne se trouverait pas le motif de la descente aux enfers et de la résurrection, motif fourni par la littérature des Psaumes (N.B. — Il serait aussi pertinent de se poser la question au sujet de Jonas qui, avalé par le monstre marin, déclare se trouver dans le ventre du shéôl); M. Haller (Berne) a fait des recherches sur la légende de la Blüemlisalp : thème de la démesure sévèrement punie par la divinité, comme à Sodome et Gomorrhe, comme dans le récit du déluge; R. Meyer (Iéna) retrace l'histoire d'un motif de légende orientale qui se retrouve dans la littérature rabbinique. — Notons pour finir un travail que sa diversité nous empêche de placer ailleurs : J. Lindblom (Lund) signale trois questions d'une importance actuelle : la conception du prophétisme, l'influence des religions orientales sur celle d'Israël et le problème du texte de l'Ancien Testament (tradition écrite et tradition orale : cfr Revue Biblique, 1947, p. 5-41). G. Lambert, S. I.

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

J. Guitton. — *La pensée moderne et le catholicisme.* Aix, Edit. Provençales, 22 × 14 cm.

I : *Perspectives sur l'inquiétude religieuse.* VI^e^ mille, 190 p., 1947. Prix : 210 frs franç.

II : *Renan et Newman.* V^e^ mille, 152 p., 1946. Prix : 180 frs franç.

III : *La pensée de M. Loisy.* IV^e^ mille, 142 p., 1936. Prix : 180 frs franç.

IV : *Critique de la critique.* IV^e^ mille, 104 p., 1937. Prix : 180 frs franç.

V : *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse.* 94 p., 1939. Prix : 180 frs franç.

VI : *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien.* 262 p., 1948. Prix : 260 frs franç.

IX : *Le développement des idées dans l'ancien Testament.* 190 p., 1947. Prix : 210 frs franç.

« Proposer une vue synthétique qui soit capable d'harmoniser le christianisme catholique avec les exigences et le développement légitimes de la pensée » (p. 5), tel est le but de ces cahiers publiés sous le titre général : « La pensée Moderne et le catholicisme ». Tantôt sous forme de lettres, tantôt sous forme de leçons, parfois aussi sous forme de dialogues, l'auteur s'adresse aux croyants et aux incroyants : aux croyants dont la vie de foi est traversée de quelque anxiété, voire de quelque doute; aux incroyants qui n'ont pas abandonné tout désir d'examiner un jour la foi avec liberté (p. 13).

Le lecteur qui aborde ces « Cours de Philosophie Religieuse » éprouve tout d'abord l'impression qu'il s'engage dans un labyrinthe. Il pénètre dans les allées bien droites d'une dialectique dont la profondeur ne compromet pas l'allure rectiligne, puis, brusquement, débouche sur des fourrés de faits concrets qu'une enquête toute positive semble dresser brusquement sur sa route. Le fil d'Ariane existe pourtant et M. Guitton ne se fait pas faute d'en montrer la solidité en même temps que la souplesse. Suivons donc ce fil conducteur afin de mieux

apprécier les richesses de cette œuvre courageuse, toujours fidèle aux données de la foi et si intelligente, si compréhensive à l'égard des nécessités du temps présent.

Un premier cahier (sept cahiers ont paru déjà et cinq autres nous sont promis encore) s'emploie à démêler l'écheveau de la méthode. Un interlocuteur anonyme a posé le problème *ex abrupto* par cette question : on a coutume d'opposer la religion à la laïcité comme un système à une méthode : que faut-il penser de cette distinction ? L'auteur répond que cette opposition, qui met d'une part le système et de l'autre la méthode, est toute factice. Tant en science qu'en religion, il est indispensable d'accorder les deux. La religion part de faits historiquement incontestables. Son *credo* exprime, dans sa simplicité native, cet ensemble de données positives contenues dans une Révélation divine. Mais, pour se rendre de plus en plus accessibles ces données mystérieuses, elle a besoin de constructions à partir du révélé, sans quoi jamais la foi ne pourrait obtenir l'intelligence de la vérité à laquelle elle donne son adhésion. Enquête positive donc et élaboration systématique doivent aller de pair. En va-t-il autrement dans le domaine des sciences (p. 56-75) ? Après ce premier déblayage, nous sommes introduits — car il s'agit encore toujours de l'introduction — au cœur même du sujet. L'exemple de Renan et de Loisy d'une part, l'exemple de Newman d'autre part nous permettront de saisir dans le concret deux solutions du problème de pensée et d'histoire qu'implique la religion chrétienne. « Deux conceptions opposées du changement historique : devenir et développement. Deux conceptions opposées sur l'Etre éternel : idéal et personne. Deux conceptions opposées de la place du judéo-christianisme dans l'histoire universelle. Deux conceptions opposées de l'avenir du catholicisme dans la pensée moderne » (t. II, p. 129). Ainsi se pose l'alternative à laquelle notre contemporain n'échappe plus. Dès lors, puisqu'il faut choisir, justifions notre choix en instituant une saine critique par « la critique de la critique ». Un quatrième cahier s'emploiera à cette tâche, où vont s'affronter « les principes ouverts et les principes clos ». « Lorsqu'un principe a pour effet de rendre l'esprit plus libre pour examiner l'objet, lorsqu'il nous permet de déceler plus promptement, et par conséquent d'écarter plus facilement, les obstacles extérieurs ou intérieurs qui pourraient venir brouiller notre vue, nous l'appellerons principe ouvert. En revanche, lorsqu'un principe a pour effet de rendre l'esprit moins libre pour examiner l'objet, lorsqu'il détermine à l'avance la nature de l'objet ou qu'il restreint le champ de nos anticipations, lorsqu'il nous invite à substituer à l'objet *réel* un objet *mental* qui en est le schéma ou la caricature, alors nous nommerons ce principe un principe clos » (t. IV, p. 25).

La vraie philosophie religieuse doit être bâtie sur des principes ouverts. Pour décrire les linéaments de cette philosophie il n'est pas trop que d'un cahier. Celui-ci, le cinquième, qui traite du fait intérieur nous paraît le meilleur de toute la série. L'antithèse entre l'idéalisme et le réalisme, qui semble affecter la pensée religieuse, n'est pas irréductible. Idéalisme et réalisme « sont deux langages pour traduire le fait de la connaissance; ils sont également légitimes, lorsqu'on les emploie avec méthode et en se souvenant de leur vérité : ils deviennent dangereux quand on les laisse s'altérer et se corrompre » (t. V, p. 84). Principes qu'il faut appliquer au « Problème de Jésus ». Rien de plus objectif que les faits qui en constituent l'élément de base. Rien de plus transcendant que la foi qui seule résout ce problème. On lira avec un intérêt tout spécial la deuxième partie de ce sixième cahier : « Le journal d'un libre-penseur », où se trouvent analysées de façon très suggestive et la méthode critique de Renan et la méthode mythique de Couchoud dans l'étude des origines du christianisme (p. 97-136).

Parvenu à ce centre où toutes les recherches préliminaires convergent, sommes-nous arrivés enfin au terme de notre enquête ? Non point. Le Christ vit dans l'Eglise et le témoignage chrétien projette une lumière décisive sur le problème de Jésus. Aussi nous parlera-t-on de l'Eglise C'est une promesse et nous attendons de l'auteur qu'il réalise celle-ci avec autant de zèle et de clairvoyance que ceux dont les œuvres déjà parues font preuve incontestablement.

L'Eglise et ses développements; « L'Eglise et l'histoire » : tel sera le sujet

des études à venir. Un premier cahier traitera en général du problème du devenir et de la pensée religieuse. Puis ce seront les développements préparant l'avènement de l'Eglise « Le développement des idées dans l'Ancien Testament » : les origines, le mal, Dieu, l'homme, le Messie. (Sujets traités dans le cahier IX lequel est publié déjà). Puis ce sera « L'Evangile et l'Eglise ». Puis enfin « Le développement de l'Eglise catholique ».

Ensemble imposant. Témoignage d'un grand croyant. Contribution très riche d'un esprit rompu à toutes les disciplines, que des contacts nombreux et divers ont rendu accueillant pour toute pensée sincère. Fr. Taymans, S. I.

Morceaux choisis de Jean Guitton. Introd. de R. CHRISTOFLOUR. Coll. Pionniers du Spirituel. Tournai, Casterman, 1948, 18 × 14 cm., 188 p.

La jolie collection « Pionniers du Spirituel » a fait un accueil bien mérité aux meilleures pages de Jean Guitton sélectionnées avec goût par Raymond Christoflour qui les a fait précéder d'une introduction sur l'auteur et sur son œuvre. Celle-ci très variée dans ses buts et ses moyens d'expression, lesquels vont de la prose au vers en passant par le vers libre, a glissé en de larges extraits dans « Les Morceaux Choisis » que M. Christoflour répartit en trois sections : Art de Vivre ; Philosophie et Critique Religieuse ; Récits. On y retrouve le souci constant de l'auteur de « La Pensée Moderne et le Catholicisme » : intégrer dans sa dialectique le fruit d'une expérience très vaste de la vie intérieure et extérieure des hommes. Fr. Taymans, S. I.

A. LANZ, S. J. — *Il problema della religione.* Brescia, « La Scuola », 1949, 22× 16 cm., 88 p. Prix : 150 lires.

Ce livre veut être une présentation synthétique, en langue vulgaire et pour le grand public, du traité « de Vera Religione » — tel qu'on peut le trouver dans les manuels courants de théologie scolastique. De ceux-ci le livre a les mérites et, peut-être aussi, les déficiences. L'exposition, claire et rectiligne, est soutenue et enrichie de nombreux exemples et citations. La lecture en est agréable et, croyons-nous, bienfaisante pour tous ceux qui désirent connaître rapidement les données du problème ou amorcer une étude plus approfondie. Toutefois, il nous paraît que dans ce livre le problème religieux n'a pas été abordé d'une façon complète. Le P. Lanz ne semble considérer que le côté intellectuel de la religion, tandis que l'aspect psychologique est plutôt négligé. Or, la religion se situe dans un plan qui n'est pas simplement celui de l'esprit qui raisonne dans l'abstrait : elle se meut sur le plan de la foi et de la charité, c'est-à-dire de l'adhésion libre et cordiale à l'attraction de Dieu. Dans une apologétique qui veut être fidèle à la nature toute particulière du problème religieux, on n'a pas tout fait quand on a prouvé qu'il est déraisonnable de rejeter la religion chrétienne : il faut la faire désirer, il faut en découvrir dans l'homme les pierres d'attente. G. De Rosa, S. I.

A. HAMMAN, O.F.M. — *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam.* Étude sur le « Breviloquium ». Coll. Études de science religieuse, 1. Paris, Éditions franciscaines, 1942, 23 × 15 cm., XII-208 p.

Le livre du P. Hamman n'est pas, comme son titre pourrait l'indiquer, une monographie complète de l'ecclésiologie politique d'Occam, mais une analyse à la fois doctrinale et historique d'un traité découvert par Scholz en 1928 et édité par M. Baudry en 1937 : le Breviloquium. L'étude approfondie qu'en fait l'auteur l'amène à réhabiliter quelque peu la physionomie de l'énigmatique franciscain, qui, parmi les adversaires du pouvoir direct, se rangerait plus près de Jean de Paris que de Marsile de Padoue. Depuis les récents travaux de G. de Lagarde, il faudrait peut-être nuancer ces conclusions optimistes; mais quoi qu'il en soit de ces jugements de valeur, matière à controverses en-

tre spécialistes, la contribution du P. Hamman à l'élucidation d'un problème historique fort débattu de nos jours est d'une réelle utilité et reste indispensable aux théologiens qui voudront tenter une synthèse de la pensée politico-religieuse d'Occam. G. Dejaifve, S. I.

Coll. « *Culture catholique* ». Paris, La Colombe, Edit. du Vieux Colombier, 1949, 19 × 12 cm. Prix : chaque numéro : 175 frs franç.
N° 2. F. DE LA NOÉ. — *Le christianisme peut-il nous sauver ?* 128 p.
N° 4. L. COGNET. — *La Spiritualité française au XVII^e siècle,* 128 p.
N° 5. J. DAUJAT. — *L'Eglise et le monde moderne,* 128 p.

Les premiers volumes de cette nouvelle collection sont une réussite. Ce qui fait leur intérêt, c'est que chacun d'eux comporte une étude complète sur un sujet doctrinal. Celui-ci est à la fois traité en lui-même et abordé dans la perspective des grands problèmes que se posent les catholiques du XX^e siècle. « Le Christianisme peut-il nous sauver ? » : tel est le problème envisagé par le n° 2. Il y est résolu avec une grande clairvoyance et une courageuse franchise. Il y a le christianisme et il y a les chrétiens. Il dépend de ceux-ci de faire aboutir dans le monde le message de lumière et d'amour, de joie et de vrai progrès qu'est le christianisme authentique. — Louis Cognet étudie la spiritualité française au XVII^e siècle. Il décrit le rôle important joué par Madame Acarie, saint François de Sales et Bérulle. Il souligne l'originalité et la grandeur de ce classicisme spirituel français et fait entrevoir son influence sur les époques ultérieures. — A juste titre, les catholiques sont préoccupés du problème de l'Eglise en face du monde moderne et de sa mission au sein de celui-ci. Jean Daujat le regarde en face et s'efforce de le résoudre aussi complètement que possible. A noter sa conclusion : « La seule chose qui manque pour transformer tout notre temps et qu'il soit tout entier au Christ, c'est notre sainteté. Il n'y a pénurie que de sainteté... Il n'y a qu'un seul problème, c'est d'être des saints » (p. 116). En l'étant, nous permettrons au Christ de vivre par nous dans ce monde moderne dont il est absent. J. Delcuve, S. I.

J. VALLENTIN. — *La foi des chrétiens.* Paris, Editions Alsatia, 1949, 23 × 15 cm., 394 p. Prix : 650 frs franç.

Les chrétiens souhaitent parfois avoir à leur disposition des beaux textes qui, tout en exprimant d'une manière heureuse et sûre leur foi, les aident à mieux prendre conscience de ses richesses et de sa grandeur. Ce livre est destiné à satisfaire leur désir. Ils y trouveront une série de textes empruntés aux écrits des plus grands croyants depuis saint Irénée jusqu'à Claudel, qui constituent un témoignage magnifique rendu à la foi chrétienne. Leur méditation leur fera mieux connaître et aimer les vérités contenues dans la bonne nouvelle du Credo chrétien. J. Delcuve, S. I.

E. WALTER. — *Das Kommen des Herrn.* Tome I : *Die endzeitgemässe Haltung des Christen nach Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus.* Tome II : *Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien.* Coll. Leben aus dem Wort. Fribourg-en-Br., Herder, 1947-1948, 20 × 13 cm., 188 et 144 p.

Dans la collection *Leben aus dem Wort,* Eugen Walter étudie, sous le titre *« La Venue du Seigneur »,* le problème de l'eschatologie. Le premier volume analyse les caractères de l'attente de l'avènement du Christ, tels qu'ils sont reflétés dans les épîtres de Paul et de Pierre, tandis que le second traite de l'eschatologie chez les synoptiques. La méthode de l'auteur est donc, quant au contenu doctrinal, régressive. A partir d'une conception eschatologique mêlée aux idées théologiques de Paul sur la grâce (I, p. 94), sur l'Eucharistie (I, p. 33), sur l'évanescence de toutes choses, *Praeterit figura mundi* (I, p. 21), il s'agit de remonter jusqu'à la source telle que nous l'offre la tradition synop-

tique. En celle-ci l'idée eschatologique est centrée sur la réalité du Royaume de Dieu. Réalité présente (II, p. 1-8), par la présence même du Christ, dont les paroles et les actions, signes du Royaume, accomplissent les prophéties (II, p. 9 et suiv.). Il convient donc d'étudier « Celui qui vient » (II, p. 22) et qui se fait connaître comme Messie, Fils de l'homme et Fils de Dieu.

Par ce Fils de l'homme, le Royaume passe à la terre, non pas au sens où l'entendaient les Juifs qui voulaient un royaume temporel, mais parce qu'il prend possession du monde dans et par l'Eglise (II, p. 41 et suiv.). Ce passage du Royaume de Dieu à la terre implique l'eschatologie dont la signification nous est fournie, sans doute, par un ensemble d'allégories (II, p. 53 et suiv.), mais surtout par les contrastes entre l'Ancien et le Nouveau Testament (II, p. 66 et suiv.). Ces oppositions ne contiennent-elles pas en germe toute l'eschatologie, puisqu'elles marquent par une éthique nouvelle l'avènement de la réalité nouvelle ? Et cet avènement, comment nous apparaît-il enfin ? « L'apocalypse des Synoptiques » (II, p. 73 et suiv.) souligne avant tout l'aspect social du Royaume. Le repas eschatologique (II, p. 101) n'est pas seulement une image, il est une réalité. Nous sommes en effet, dans le Royaume, les commensaux de Dieu (II, p. 106) et c'est ce que signifie l'Eucharistie, en laquelle l'Eglise voit le *pignus futurae gloriae*. Sans doute y a-t-il aussi, dans les Synoptiques, une description de l'eschatologie individuelle : les fins dernières de la personne n'y sont pas négligées, comme le montre la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, mais l'accent est mis surtout sur l'eschatologie collective, celle du Royaume réalisé progressivement par l'Eglise, laquelle prend la place de la Synagogue. Viennent encore quelques considérations finales sur l'eschatologie et l'histoire. Œuvre bienfaisante, qui condense en quelques pages les positions d'une exégèse catholique à la fois prudente et accueillante. Bien qu'elle ne s'adresse pas à des spécialistes en exégèse, elle dépasse de beaucoup le niveau des ouvrages de pure vulgarisation.

Fr. Taymans, S. I.

J. B. Manya. — *Theologumena.* Vol. II : *De ratione peccati poenam aeternam inducentis.* Coll. Biblioteca teologica Balmesiana, série II, vol. II. Barcelone, Edit. Balmes, 1947, 25 × 17 cm., 334 p.

M. Jean B. Manya se propose d'élucider, à la lumière des principes de saint Thomas, la difficile question de l'éternité des peines de l'enfer. D'où vient l'obstination de la volonté dans le mal ? Tel est le problème. Bien qu'il affirme, dans son *Prooemium*, entreprendre son étude « aequo animo » et sans aucun préjugé, nous l'entendons proclamer dès le début (p. 9) que seule l'explication des prédéterminations physiques peut nous faire sortir des impasses, où semble devoir nous acculer la spéculation théologique concernant ce mystère. Le Molinisme, qui confie au libre arbitre toute la détermination de l'acte libre, se voit forcé, selon notre auteur, de faire appel, pour expliquer l'éternité de la peine du dam, à un refus de la part de Dieu du *concursus* nécessaire à l'acte de repentir, à supposer que le damné veuille poser un tel acte (*Ibid.*).

Nous voilà d'emblée en pleine polémique et tout le livre prend l'allure d'un procès, dont l'*Epilogue* (p. 263) exprimera la sentence. « Nisi enim a Deo ipso, saltem concursum ad poenitentiam denegante, ultimo repetatur, nulla restat sufficiens explicatio (dans l'optique moliniste) ; nam liberam voluntatem ad obiectum ligare quod necessitans non sit, nemo valet nisi ipsa forte voluntas aut Deus eam interne gubernans. Quicumque ergo obstinationis causam reponere nolunt in ipso obiecto (et telle est bien la position moliniste), quod sub datis angeli aut animae separatae conditionibus liberam voluntatem definitive seu irrevocabiliter liget, in Deo reponere habent ».

Voici qui est clair. L'auteur ne nous en voudra pas de lui proposer quelques réflexions que nous a suggérées la lecture de son ouvrage. 1) Il reste très contestable, et nous le contestons, que la théorie des prédéterminations physiques, telle que la suppose l'auteur, soit de saint Thomas lui-même. Pour l'auteur cela ne fait point de doute. 2) L'auteur semble négliger un aspect essentiel de l'explication moliniste concernant la détermination de l'acte libre. Il ne voit de principe suffisant à l'obstination du damné que dans l'objet présent

au vouloir ou dans un acte de Dieu. Il y a un troisième terme, et c'est là précisément que se situe la position moliniste. La volonté qui se détermine librement à vouloir peut adhérer indéfectiblement à son acte même, pourvu que les conditions de l'indéclinabilité du vouloir soient réalisées comme c'est le cas du damné. Pour celui-ci, il n'est pas question de vouloir une sorte de mal absolu, de mal en soi — le mal n'existant que *in subiecto bono* — mais de vouloir son propre vouloir d'opposition à Dieu, son acte de haine de Dieu. Comme cet acte dégagé des indéterminations du temps et de l'espace procède de la faculté sans qu'aucune cause extrinsèque (passion ou jeu de la sensibilité) n'influe sur lui, cet acte est simple, il peut offrir à la volonté un emploi total. L'obstination ne consiste donc pas dans l'absence du *concursus* de Dieu à une volonté de repentir qui éventuellement surgirait dans le damné, mais dans l'incapacité même où s'est mis le damné d'avoir un tel vouloir. 3) Enfin, puisque toute cette étude prétend revenir aux positions de saint Thomas, il est à regretter qu'aucune préoccupation critique n'ait présidé au choix des sources et qu'on trouve cités pêle-mêle la Somme contre le Gentils, la Somme théologique, le De Malo et les Commentaires sur le Livre des Sentences.

Fr. Taymans, S. I.

A. C. Gigon, O.P. — *De analogia.* Theologia Dogmatica. Fribourg (Suisse), Typographia canisiana, 1949, 23 × 15 cm., 20 p.
A. C. Gigon, O.P. — *De la personne.* Ibidem, 30 p.
A. C. Gigon, O.P. — *De membris Ecclesiae Christi.* Ibidem, 38 p.

Les opuscules du R. P. Gigon se caractérisent par une allure schématique, qui a ses avantages et ses défauts. Dans le « *De membris Ecclesiae* » on lit p. 20, à propos de *1 Cor.*, XV, 22 : « sicut personificat mala sub nomine Adami, ita et bona sub nomine Christi », et en note : « La rhétorique connaît ces figures de style ». Un peu plus bas la formule paulinienne : « in Christo », est rapprochée de celle que pourrait employer un Frère mineur : « Saluto vos in Patre nostro Francisco ». N'est-ce pas minimiser par trop la portée de ces textes ?

E. Druwé, S. I.

Jean Guitton. — *La vierge Marie.* Coll. Les religions, 7. Paris, Aubier, 1949, 20 × 13 cm., 224 p.

Philosophe de la durée, M. Guitton devait se sentir attiré par la figure de Marie et la doctrine mariale, où le développement joue un si grand rôle. Il étudiera donc d'abord « la Vierge dans le temps » (p. 24-82) : comment celle qui « avait la Parole dans ses bras », y pénètre infiniment. Ensuite, « le développement de la pensée sur la Vierge » (p. 83-134), développement « qui découvre à longueur de temps ce qui était déjà dans l'action primitive », dans la vie de Marie, telle que la retrace l'Évangile. Une troisième partie, « le Mystère de Marie », examine « l'idée de la Vierge en elle-même, dans son éternelle actualité » (p. 137-187). Le livre se termine par une confrontation de Marie avec le temps présent. Cette belle étude abonde en pages pénétrantes et en fines analyses psychologiques. On pourra quelquefois différer d'avis sur une interprétation de détail, mais les vues même les plus personnelles sont toujours stimulantes pour la réflexion et la piété. Puissent ces pages, dédiées « à nos frères protestants, anglicans et orthodoxes », selon le vœu de l'auteur « hâter l'heure de l'union ».

E. Druwé, S. I.

Assomption de Marie. Études mariales, bulletin de la Société française d'Études mariales. 6e année, 1948. Paris, Vrin, 1949, 25 × 17 cm., 150 p. Prix : 250 frs franç.

Ce volume contient quatre études importantes, présentées aux journées tenues à Lyon (11-12 Septembre 1948) par la Société française d'études mariales. Le R. P. Dillenschneider, C.SS.R., expose, d'une façon détaillée et solidement documentée, l'état actuel de la question et les positions de la théologie contemporaine à son propos. Le R. P. Rondet, S. I., examine consciencieusement

les questions de méthode, que pose la définibilité de l'Assomption. M. le chanoine Jouassard montre, par une enquête rigoureusement menée dans la tradition patristique, l'absence de tradition explicite rattachant cette vérité au dépôt apostolique. Enfin Dom Frenaud, O.S.B., développe un argument théologique, basé sur la Maternité divine : relation de personne à personne, elle suppose, pour être actuellement intégrale, l'union de l'âme et du corps, qui fait l'intégrité de la personne de la Mère. — Par leur importance mariologique, non moins que par la contribution qu'elles apportent aux problèmes de la méthode théologique, ces études s'imposent à l'attention des théologiens.

E. Druwé, S. I.

J. Duhr, S. J. — *La glorieuse assomption de la Mère de Dieu.* Paris, Bonne Presse, 1949, 19 × 12 cm., XII-144 p.

Après avoir fixé les principes théologiques concernant le progrès dogmatique en général, l'auteur retrace à grands traits l'évolution de la croyance à l'Assomption corporelle de Marie (p. 19-101). Il examine ensuite l'état actuel de la croyance, et conclut (p. 116-123) à l'opportunité de la définition. Un appendice, consacré à l'iconographie de l'Assomption, termine cet ouvrage, basé sur une information historique étendue et solide. Le texte (vulnera-ubera) cité p. 90, est de l'ami de saint Bernard, Arnaud de Bonneval. E. Druwé, S. I.

ASCETISME

Biographies

A. Moulard. — *Saint Jean Chrysostome.* Sa vie, son œuvre. Paris, Procure générale du clergé, 1949, 25 × 16 cm., 460 p.

Quoique destiné plus spécialement aux prêtres, l'ouvrage de M. Moulard n'intéressera pas moins les laïcs et, par son érudition — discrète mais solide —, donnera pleine satisfaction aux spécialistes. Les prêtres y admireront les richesses de l'enseignement dogmatique et moral du saint Docteur, l'exemple d'une vie sacerdotale éminente et l'héroïsme d'un martyr de la vérité évangélique. Tous suivront avec le plus vif intérêt les péripéties de cette existence si dramatique. Un évêque à la fois passionnément aimé par son peuple auquel lui-même se dévoue tout entier, et haineusement persécuté par la jalousie de plusieurs évêques voisins, d'une partie de son clergé et des hauts fonctionnaires de la Cour impériale, opposant à la perfidie de ses ennemis une dignité calme, un abandon confiant aux desseins de la Providence et une persévérance tenace à poursuivre sa mission pastorale. L'injuste condamnation du saint évêque par le concile du Chêne, sa destitution du siège de Constantinople, son cruel exil dans une bourgade perdue de Cilicie, ne font que grandir cette noble figure.

Il est tragique de voir que des saints, comme S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie, ont été trompés par la perfidie des ennemis de Chrysostome et se sont prononcés contre lui. Jean eut du moins la suprême consolation de savoir que le Souverain Pontife n'avait jamais douté de sa parfaite innocence et s'employait à la faire reconnaître. M. Moulard ne dissimule nullement sa vive sympathie et son admiration pour son héros. Une longue familiarité avec ses écrits, qu'il étudie depuis des années, lui a permis de connaître et de pénétrer à fond ce beau et riche caractère. L'image qu'il nous en trace est d'ailleurs composée de traits puisés directement aux sources, surtout aux écrits du saint. On pourrait presque dire que c'est S. Jean Chrysostome lui-même qui se raconte par la plume de M. Moulard. R. Lechat, S. I.

T. F. Lindsay. — *Saint Benedict.* His Life and Work. Londres, Burns Oates, 1949, 22 × 15 cm., 198 p. Prix : 10s 6d.

Les biographies de S. Benoît ne manquent pas. Celle-ci s'adresse au grand public cultivé. Dans un récit simple et attachant, l'auteur suit de près la seule source digne de confiance, le *Dialogue* de S. Grégoire. Il en complète les données à l'aide de la *Règle*. Car en fixant dans cette Règle l'idéal du moine bénédictin, le saint fondateur a, sans le vouloir, tracé son propre portrait. Sur les points controversés, M. Lindsay s'éclaire auprès des meilleurs connaisseurs de l'histoire bénédictine, Butler, Chapmann et surtout McCann, dont après examen il adopte souvent le point de vue. Il ne manque pas de souligner le contraste de cet homme et de ces moines retirés loin du monde, vivant une vie de prière et de travail silencieux et exerçant sur ce monde qu'ils ont fui une influence incalculable. Très à propos, il rappelle la remarque du Cardinal Newman : « On vit des hommes silencieux parcourir les campagnes, défricher les forêts, bâtir des monastères ; d'autres hommes silencieux, dans le froid de leurs cloîtres, se fatiguer les yeux à déchiffrer et à recopier des manuscrits arrachés par eux à la destruction. Et peu à peu le marécage sylvestre devint un ermitage, une maison religieuse, une ferme, une abbaye, un village, un école, une cité. Des routes et des ponts relièrent entre elles des abbayes et d'autres cités surgies de la même façon. Ce que le hautain Alaric ou le fier Attila avaient mis en pièces, ces patients méditatifs l'ont restauré et fait revivre à nouveau. »

R. Lechat, S. I.

A. Gemelli, O.F.M. — *Le Message de saint François d'Assise au monde moderne.* Paris, Lethielleux, 1948, 27 × 17 cm., XVIII-484 p. Prix : 650 frs franç.

Si tous les saints appartiennent à toute l'Eglise, saint François d'Assise est peut-être le plus universel. En retraçant dans les grandes lignes de son évolution l'interprétation franciscaine de la vie chrétienne, l'auteur a voulu faire œuvre sobre, exacte, mais personnelle, conforme, dit-il, à sa manière de voir. Il espère pourtant que le lecteur, en la continuant d'après ses propres résonances, en fera un livre d'édification, un livre vivant. Il est impossible que ce souhait ne soit pas abondamment réalisé. En même temps l'on trouvera ici une histoire érudite de la chrétienté depuis saint François, histoire où le franciscanisme, fidèle à ses origines et à sa nature, calqué sur le message évangélique, reste comme lui toujours actuel et le devient plus encore aux époques de crise. Belle édition, illustrée d'élégants frontispices et lettrines, muni d'une riche bibliographie et de tables soignées. R. Carpentier, S. I.

Mgr St. M. Gillet, O.P. — *Thomas d'Aquin.* Coll. Les constructeurs. Paris, Dunod, 1949, 19 × 12 cm., 282 p. Prix : 360 frs franç.

Gardez-vous de croire Son Excellence Mgr Gillet, lorsque, dans sa préface, il déclare un peu aride une étude lumineuse, éloquente, accessible à tout lecteur cultivé. D'une manière très attentive, forcément un peu sommaire, mais renvoyant aux meilleures sources (M. Gilson, Van Steenberghen, le P. Chenu, etc.), il situe le thomisme dans l'histoire de la théologie médiévale et il souligne heureusement le génie essentiellement métaphysique de saint Thomas. L'exposé de sa philosophie et de sa théologie pratique est plein de vues suggestives. On regrettera un peu que, faute de place, l'exposé de sa théologie dogmatique soit réduit à l'extrême.

Puisse la conclusion hautement autorisée de ce petit livre être écoutée par beaucoup : plutôt que d'éterniser des querelles d'Ecole ou de ressasser sans fin des problèmes insolubles ou depuis longtemps résolus, ensemble, abordons les problèmes nouveaux qui ne manquent pas. « Dans un temps de désaccord général et complet sur toutes choses, l'exemple ne serait pas banal, selon nous, de théologiens se réunissant et s'unissant pour essayer une bonne fois de s'entendre sur quelque chose d'essentiel à la fois et d'actuel ». A. Hayen, S. I.

P. Renaudin. — *Quatre mystiques anglais. Richard Rolle, Juliane de Norwich, Dom Augustin Baker, Gertrude More.* Paris, Editions du Cerf, 1945, 22 × 14 cm., 218 p.

Les grâces d'oraison s'adaptent au tempérament, non seulement personnel mais national, des âmes conduites par Dieu dans les voies mystiques : voilà ce que M. Paul Renaudin, en une pénétrante étude, réussit à nous montrer. C'est dire l'intérêt, le charme de ce livre en lequel il n'est pas question de théories mais de tempéraments, de personnalités que l'on ne trouve jamais bridées par le conventionnel, qui restent originales même sous les traits communs qu'on peut leur découvrir. Ermites tous quatre — car le moine bénédictin Dom Baker lui-même supporte mal la vie de communauté et sait se ménager ici et là des « solitudes » (p. 6) ; — ils sont tous quatre aussi, non des métaphysiciens, mais des psychologues. En quoi ils trahissent un tempérament bien anglo-saxon. Et pourtant que de traits distinctifs semblent les rendre comme étanches dans leur mysticisme. Entre un Rolle, par exemple, dont la vie apparaît confirmée dans la paix sereine de l'union à Dieu, qui peut écrire : « O Amour, joyeux, fort, exaltant, brûlant, obstiné, résolu, inextinguible qui jette toute mon âme au service de la divinité » (p. 49) ; et un Dom Baker, ce converti du protestantisme qui « en l'espace de seize mois parvient à la contemplation » (p. 113) et de l'extase retombe dans l'ornière des créatures et puis remonte et puis redescend encore, c'est un monde de grâce divine et de sensibilité tout humaine qui s'étale devant nous. Pour l'avoir évoqué avec beaucoup de finesse, l'ouvrage de M. Renaudin, qui abonde en citations heureusement choisies, sera goûté par les vrais amateurs de vie spirituelle, pour lesquels demeurent inaccessible trop souvent ce qui n'est ni français ni espagnol et cependant authentiquement mystique.

F. Taymans, S. I.

J. Stienon du Pré. — *Sainte Catherine de Bologne.* Coll. Les îles. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 20 × 13 cm., 234 p. Prix : 75 francs.

Dans la première partie du livre, le personnage principal est un peu éclipsé par la brillante description du milieu. L'auteur connaît à fond toute la chronique de cette époque ; il se joue parmi les mariages et les remariages des princes, les alliances et les trahisons, les assassinats et les fêtes somptueuses. De la sainteté de son héroïne il note volontiers les manifestations extérieures, visions, prophéties, miracles, interventions diaboliques, ou scènes pittoresques. Il ne s'embarrasse guère de faire le départ entre les faits dûment établis et les détails dont la légende les a enjolivés. Il est pris par la poésie des anciens récits et il la rend avec beaucoup de charme. Dans la seconde partie l'âme de la sainte apparaît davantage, notamment dans les enseignements qu'elle donne à ses filles, dans sa bonté, dans son zèle pour l'observance religieuse, et surtout dans son héroïque constance au milieu des épreuves intérieures et des dérélictions qui alternent dans son âme avec les plus suaves consolations mystiques.

R. Lechat, S. I.

J. Leclercq. — *Saint François de Sales, docteur de la perfection.* Nouv. édit. Tournai, Casterman, 1948, 20 × 13 cm., 270 p. Prix : 66 frs.

Deux parties dans cet ouvrage. La première étudie la personnalité du Saint et les grands caractères de sa spiritualité ; elle le situe dans l'histoire de la sainteté catholique et de la pensée chrétienne. La seconde est « un exemple à la manière salésienne » ; elle montre le « bon père » en action dans ses rapports avec ses « chères filles » de la Visitation. A le lire, on partagera l'admiration de l'auteur pour ce saint merveilleusement équilibré dont la sainteté vivifie admirablement l'humanité, loin de la détruire ou de la diminuer.

J. Delcuve, S. I.

F. De Ros, F.M.Cap. — *Le Frère Bernardin de Laredo.* Un inspirateur de Sainte Thérèse. Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, n° XI. Paris, Vrin, 1948, 25 × 16 cm., 370 p.

Bernardin de Laredo, frère convers franciscain, auteur à la fois d'ouvrages de médecine et d'un traité de mystique, n'est guère connu que des spécialistes. Il a pourtant sa place dans l'histoire de la mystique espagnole au XVI[e] siècle, ne fût-ce que par l'influence que son ouvrage exerça, peut-être sur saint Jean de la Croix, certainement sur sainte Thérèse, qui le cite à plusieurs reprises. Le R. P. de Ros consacre à Frère Bernardin un imposant volume, fruit d'une étude très approfondie et d'une vaste érudition. Il étudie sa vie et surtout ses écrits. De ceux-ci, et principalement de la *Subida del Monte Sion*, il donne une analyse détaillée, en recherche les sources, en expose et discute la doctrine, suit l'évolution des idées de l'auteur entre la première et la seconde édition. R. Lechat, S. I.

DE JUVIGNY, S. J. — *Sainte Thérèse à l'école du Christ.* Paris, Editions Saint-Paul, 1949, 23 × 14 cm., 352 p.

Cet ouvrage n'est ni une œuvre d'histoire, ni même un essai de spiritualité, mais un beau livre de piété solide. Relevant dans les écrits de la sainte les paroles intérieures qu'elle attribue à Notre-Seigneur, le P. de Juvigny les replace dans l'ordre chronologique et le contexte historique. De la sorte le lecteur pourra mieux se rendre compte « des cheminements par lesquels le Seigneur a mené Thérèse ». Ces paroles, qui furent pour elle lumière et force, peuvent le devenir pour d'autres âmes : celles qui consentiront à se mettre avec Thérèse à l'école de Jésus, « Vérité et Vie ». J. Delcuve, S. I.

K. SCHOETERS, S. J. — *Saint Jean Berchmans. 1599-1621.* Adaptation française par A. SONET, S. J. Bruxelles, Comité Saint Jean Berchmans, 24 Bd. St. Michel, 1949, 20 × 14 cm., 220 p.

La vie de saint Jean Berchmans composée en flamand par le P. Schoeters, il y a quelques années, et qui connut déjà trois éditions, est sans conteste, par le sérieux des recherches historiques qui l'ont préparée et par le charme du récit, un des meilleurs ouvrages consacrés à notre jeune saint belge. On en souhaitait depuis longtemps une traduction française. Le R. P. Sonet vient de combler ce vœu, non par une traduction servile, mais par une adaptation qui lui assurera l'audience d'un large public. On goûtera ces évocations pittoresques des vieilles villes flamandes, Diest, Malines, avec leurs anciens sanctuaires, leurs béguinages, et la vie calme de leurs habitants. Mais on sera pris surtout par le charme du jeune saint, à l'âme si claire, prévenu par Dieu dès son enfance, épris d'un idéal de vie sacerdotale et religieuse et le poursuivant avec une confiante et douce obstination en dépit des obstacles. Novice et scolastique de la Compagnie de Jésus, à Malines, puis à Rome, nous le voyons avide de toujours plus de perfection, d'une plus exacte fidélité, d'un plus total détachement. En même temps, il rayonne autour de lui une charité simple, une joie qui lui valent, sans qu'il le cherche, un ascendant vraiment extraordinaire chez un si jeune homme. R. Lechat, S. I.

Saint Vincent de Paul. Œuvres présentées par André DODIN, prêtre de la Mission. Coll. « Les Maîtres de la Spiritualité chrétienne. Textes et études ». Paris, Aubier, 1949, in-16, 235 p.

A qui voudrait se documenter rapidement sur saint Vincent de Paul, s'initier à sa spiritualité, prendre un premier contact avec ses œuvres, je conseillerais volontiers le présent ouvrage. Une savoureuse introduction, rédigée par un spécialiste de la Vie et de la doctrine de M. Vincent, de telle sorte qu'on sait, dans le moins de pages possible, les faits les plus importants de l'histoire du saint et les lignes caractéristiques de son enseignement spirituel, réussit à n'être point sèche et à rester vivante. De brèves notes bibliographiques très substantielles la complètent. Si M. A. Dodin garde dans la biographie de son héros une place à la captivité de Barbarie sur laquelle, depuis le mémoire de M. Guichard, la critique s'est si fort exercée, ce n'est point

ignorance des difficultés, témoin cette bien jolie phrase : « Il échappe pendant deux ans au contrôle rigoureux de l'histoire avec cette aventure tunisienne dont le récit devait alarmer tant de critiques ». Dans l'exposé de la doctrine, c'est à l'expérience douloureuse de la tentation qu'il attribue l'importance donnée à la foi et à son exercice. Nous y apprenons aussi que le saint « n'a pas su dégager immédiatement les lignes génératrices du système bérullien ». Le mot dit assez bien pourquoi saint Vincent de Paul qui était un pratique, tourné vers l'action apostolique, n'a subi que partiellement l'influence de Bérulle. On ne nous dit pas s'il a eu d'autres maîtres. Les multiples citations de saint François de Sales qui se trouvent dans ses œuvres, l'accent mis sur la volonté de Dieu, nous feraient croire que sur plus d'un point il a suivi l'évêque de Genève. Le choix des textes a été fait habilement pour nous donner les spécimens les plus variés de la correspondance, des conférences aux Filles de la Charité et aux Missionnaires. Je crois bien que celui qui aura lu ce petit ouvrage prendra, en finissant, la résolution d'aller consulter, aussitôt qu'il en aura l'occasion, les 14 volumes publiés par M. Coste. M. Viller, S. I.

P. Hildebrand. — *Le martyr Georges de Geel et les débuts de la mission du Congo (1645-1652)*. Anvers, Archives des Capucins, 1940, 23 × 15 cm., 432 p., 7 cartes, 59 pl. Prix : 40 frs.

Même si la qualité d'archiviste n'eût pas été accolée au nom de l'auteur, on aurait facilement deviné cette profession à la vue des nombreux documents d'archives qu'il a utilisés pour la confection de cette biographie, qui, semble-t-il, servira de préparation au procès de béatification du saint et zélé missionnaire. L'intérêt de ce volume dépasse celui d'une simple biographie, car il est l'histoire, également bien documentée, des débuts de la mission du Congo entreprise par les Capucins au XVII[e] siècle. Aussi comprend-on que l'ancien délégué apostolique du Congo l'ait honoré d'une préface. Le P. Hildebrand défend son héros contre une allégation assez inconsidérée, mettant son martyre au compte d'un zèle indiscret. Avec raison il fait observer qu'il n'y avait rien d'indiscret dans le zèle avec lequel le martyr s'éleva contre la rechute de chrétiens dans l'idolâtrie et la superstition et dans le maintien d'une ordonnance officielle proscrivant l'usage des fétiches. D'ailleurs bien des cas semblables se sont présentés dans l'histoire de martyrs béatifiés, qui en Amérique du Sud sont tombés victimes de chrétiens apostats pour le même zèle et la même conduite. Puisse ce volume hâter le procès du missionnaire martyr. Outre sa documentation littéraire, le volume est excellemment illustré. Une bonne table alphabétique facilite l'utilisation de l'ouvrage.

A. De Bil, S. I.

Fr. Mélage. — *Le créateur de l'école populaire : Saint Jean-Baptiste de la Salle*. Tournai, École Saint-Luc, 1948, 23 × 15 cm., XL-468 p. Prix : 150 frs.

Dans une récente histoire de la pédagogie publiée dans une grande collection française on cherche en vain une mention de celui qui fut le grand pionnier et le magnifique organisateur de l'école populaire et gratuite, et cela à la veille du tricentenaire de la naissance de saint Jean-Baptiste de la Salle; et, de toute l'œuvre pédagogique de l'Institut qu'il a fondé, cet auteur n'a retenu qu'une chose : que Napoléon a chargé les Frères des écoles chrétiennes de l'enseignement primaire dans le cadre de l'université. Le Fr. Mélage a entrepris d'évoquer la figure de l'œuvre de ce grand saint et apôtre de l'enfance. Il existait de bonnes biographies du saint, pour ne parler que de celle, excellente, qu'on trouve au premier volume de l'*Histoire de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes* par M. Rigaud. Néanmoins, le Frère Mélage a su renouveler le sujet et écrire une biographie attachante, par une large évocation du milieu dans lequel s'établit la vie et l'œuvre du saint. Son enthousiasme de lutteur pour l'éducation chrétienne de l'enfance, son tempérament poétique, son style primesautier et évocateur, les détails pittoresques dont il sème son récit, sa pénétration de l'âme du saint lui assureront l'intérêt et la sympathie

du lecteur. Les illustrations de Joseph Speybrouck et la parfaite présentation du volume font honneur à l'école Saint-Luc de Tournai. L'auteur n'a pu voir l'exécution de son œuvre. Dieu lui a réservé sa récompense au ciel.

A. De Bil, S. I.

Abbé F. Klein. — *Le Cardinal Lavigerie et ses œuvres d'Afrique. Témoignages et souvenirs.* Collection Lavigerie, n° 27. Nouv. édit., Paris, Librairie Missionnaire; Namur, Grands Lacs, (1949), 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 200 frs franç. ou 40 frs belges.

L'auteur se défend de refaire une Vie du Cardinal Lavigerie. Jeune prêtre, lors d'un séjour en Afrique, il eut, voici quelque soixante ans, la bonne fortune de connaître de près l'illustre cardinal. La sympathie, la vénération qu'il conçut dès lors pour lui ne s'atténua pas avec les années. C'est d'une façon très personnelle qu'il évoque les grands moments de cette carrière si remplie et si féconde : la fondation de la Société des Missionnaires d'Afrique et de la Congrégation des Sœurs Blanches, la croisade antiesclavagiste, le rétablissement de l'antique siège primatial de Carthage, le retentissant et décisif toast d'Alger, — et qu'il analyse le caractère de cet homme si diversement apprécié parce qu'en lui s'alliaient « l'enthousiasme et l'ironie, la hardiesse dans les conceptions et l'habileté dans la mise en œuvre, le souci des détails et l'art de combiner les effets d'ensemble, l'amour du commandement et l'esprit de discipline, une vaste culture et une piété qui lui faisait... prier la Vierge Marie avec une confiance d'enfant. » (p. 12).

R. Lechat, S. I.

Mgr F. Trochu. — *Le bienheureux Pierre-Julien Eymard, fondateur de la Congrégation des Prêtres et de celle des Servantes du T. S. Sacrement.* Lyon, Paris, Vitte, 1949, 23 × 14 cm., 502 p. Prix : 480 frs franç.

Mgr Trochu possède l'heureux talent de nous rendre vivants les saints dont il narre la vie! On croit les voir revivre devant soi et l'on assiste en témoin émerveillé à ce qu'il y a de plus beau au monde : l'amour de Dieu pour les Saints et l'amour des Saints pour Dieu. Pierre-Julien Eymard ressent très tôt le désir du sacerdoce; mais il devra surmonter bien des difficultés pour réaliser son rêve. D'abord vicaire, puis curé dans le diocèse de Grenoble, il entre à 28 ans au noviciat de la Société de Marie dans laquelle il occupera les charges importantes de Provincial, directeur du Tiers-Ordre, supérieur du collège de La Seyne-sur-mer. Mais Dieu le destine à être lui-même fondateur d'instituts religieux. Un irrésistible attrait le pousse vers le Saint-Sacrement. A 45 ans, il se sépare des Maristes. Dieu qui le conduit l'amène à fonder, à travers mille difficultés et souffrances, les Congrégations des Prêtres et des Servantes du T. S. Sacrement. Ame héroïque dont le contact élève l'esprit et grandit le cœur. Vie d'un grand intérêt racontée par un historien qui jamais ne fatigue ni n'ennuie. A vivement recommander.

J. Delcuve, S. I.

A. Combes. — *L'Amour de Jésus chez Sainte Thérèse de Lisieux.* Paris, Éditions Saint-Paul, 1949, 160 p.

Les fervents de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, mais aussi les historiens de la spiritualité liront avec joie ce petit livre, car il porte sur un point essentiel pour comprendre l'âme et le message de Thérèse : sa relation d'amour avec Jésus. Certes, l'auteur n'a pas dessein d'épuiser le sujet. L'avant-propos nous en avertit : ces pages « issues d'une petite retraite prêchée à la Communauté du Carmel Saint-Joseph » d'Alençon « voudraient seulement l'éclairer d'un premier rayon d'aurore ». Mais disons combien elles dépassent ce modeste propos. En onze petits chapitres — le plus court a huit pages, le plus long, dix-huit — l'auteur réussit à nous révéler, dans sa simplicité et son intensité, l'essence de cette vie qui fut d'aimer Jésus par-dessus toute chose. N'y cherchons pas synthèse logique, ni même cette ordonnance qui rend si précieux

l'ouvrage : « Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ». M. l'abbé Combes garde ici la méthode qu'il a tant de fois éprouvée en étudiant Gerson et Thérèse elle-même. Il procède en historien. C'est dire qu'il se plie à la loi intérieure de l'amour qui unit Jésus et Thérèse, qu'il le suit dans sa montée, décrit ses phases décisives, détermine sa qualité propre. Cela, depuis « le baiser d'amour » de la première communion jusqu'à la mort qui ouvre la mission céleste. Et comme il a pu utiliser, à Lisieux même, les écrits originaux de la Sainte, la documentation inédite du Carmel, les souvenirs vivants des deux Sœurs de Thérèse qui ont connu, qui ont formé son cœur; comme il ne laisse échapper aucun indice chronologique ou statistique permettant d'interpréter au mieux ces données, il nous apporte du nouveau. Chaque chapitre évoque un problème de vie, profondément émouvant, et nous montre comment Thérèse sut le résoudre avec un extraordinaire discernement spirituel. Vocation paradoxale que la sienne. Aimer Jésus et se sentir aimée, lui sacrifier sa liberté et désirer souffrir pour étancher sa soif des âmes; et puis, soudain, se voir comme oubliée, et pour toujours; mais le savoir présent en cette absence désolée qui est sur l'âme l'empreinte de sa Sainte Face; s'offrir donc en victime à cet amour miséricordieux, aimer les autres comme il nous a aimés lui-même, l'aimer jusqu'à mourir dans le détachement suprême, comme la rose, en s'effeuillant; enfin, passer le ciel à le faire aimer. Telle fut la vie, tel reste le message de la petite Thérèse de Lisieux, combien semblable à sa mère, Sainte Thérèse de Jésus. Remercions M. l'abbé Combes de nous les avoir présentés avec tant de lucidité, de profondeur et de ferveur. A travers cet exemple, nous comprenons mieux la place que doit tenir Jésus dans notre vie spirituelle et combien l'amour des contemplatifs s'épanouit en sacrifice, zèle apostolique et charité fraternelle. Ephrem Boularand, S. I.

S. DE NAVANTES. — *Sœur Marie-Elisabeth de la Trinité.* Une carmélite tournaisienne. Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1949, 22 × 15 cm., 310 p.

Les chapitres de cette biographie de religieuse qui racontent sa vie dans le monde ne sont pas les moins attachants ni les moins édifiants. L'auteur y consacre d'ailleurs une bonne moitié de son volume. On y admire la fidélité inébranlable de la jeune fille à l'appel divin malgré l'opposition de ses parents, la résignation pleine de confiance à la volonté de Dieu dont elle adore, dans ces délais, les desseins cachés, le zèle qu'elle déploie à ramener son père à la pratique religieuse, multipliant prières, sacrifices et redoublant de dévouement filial le plus délicat, enfin la conversion totale et la mort des plus édifiantes de ce père tant aimé. Dans le cloître, où elle peut enfin entrer à l'âge de 34 ans, ses ascensions dans la voie de la perfection ne connaissent plus de bornes, mais son existence présente évidemment moins de péripéties. C'est une vie d'union très intime et presque ininterrompue avec la T. S. Trinité, une vie d'obscure immolation, de joie sereine dans les épreuves, de charité inlassable, qui fait de notre compatriote une émule de son homonyme bien connue, Sœur Elisabeth de la Trinité, du Carmel de Dijon. R. Lechat, S. I.

CHARTON, C.ss.R. — *La petite fleur de l'Alhambra. Vie de la servante de Dieu Conchita Barrecheguren, 1906-1927.* Sainte-Anne-de-Beaupré, Librairie Alphonsienne, 1949, 18 × 11 cm., 160 p.

Elles se multiplient, de nos jours, les émules de la petite sainte de Lisieux, âmes s'élevant, en une brève carrière, à une haute sainteté, dans une vie toute obscure, toute simple, toute ordinaire. Voici une petite espagnole, morte à 21 ans. Sa mauvaise santé ne lui permit même pas de suivre son attrait pour la vie religieuse : Dieu voulut qu'elle se sanctifiât dans le monde, au foyer paternel, par un perpétuel renoncement à soi, par l'abandon plein d'amour au Bon Plaisir Divin. Pris en particulier, chacun de ses actes de vertu, chacune de ses victoires sur elle-même, chacune de ses mortifications sont parfaitement imitables par n'importe qui; d'aucuns en estimeront même plusieurs bien enfantines. Mais leur continuité, l'attention à en saisir toutes les occa-

sions, et surtout l'ardent amour qui les inspirait en font tout le prix. Dieu d'ailleurs se chargea d'assouvir par des épreuves plus purifiantes encore la soif d'immolation de sa servante. Et à sa mort, cette enfant qui n'était connue que de ses proches, fut soudain l'objet de témoignages spontanés de vénération non seulement à Grenade, mais dans toute l'Espagne et jusqu'en Amérique. Son procès de béatification est en cours. R. Lechat, S. I.

S. DEL Pozzo. *Una donna polacca da Pietroburgo a Roma. Madre Orsola Ledóchowska.* Brescia, Morcelliana, 1949, 19 × 14 cm., 268 p. Prix : 600 lires.

Ce fut une destinée peu ordinaire que celle de la comtesse Ledóchowska. Douée d'un zèle apostolique ardent, d'un esprit d'initiative peu commun, d'une volonté tenace, qui sait pourtant opportunément plier sans découragement et sans amertume, mais pour reprendre infatigable son dessein, dès que l'heure de la Providence semble revenue, soutenue par un optimisme puisé dans sa confiance en Dieu, toujours souriante, d'une délicatesse de sentiments et d'une sensibilité humaine qui lui gagnent tous les cœurs, elle entra jeune chez les Ursulines de Cracovie, où nommée bientôt Supérieure, elle put déployer toutes les ressources de son zèle. En 1907, elle part, avec une seule sœur converse, prendre à Saint-Pétersbourg la direction d'un pensionnat de jeunes filles polonaises qu'elle réforme et fait prospérer. Son activité sociale et religieuse inquiète le gouvernement russe. Après avoir résisté jusqu'à l'extrême limite, elle se retire en Finlande et fonde à Merentähti un nouveau pensionnat pour ses jeunes compatriotes. La guerre de 1914 entraîne la fermeture des deux établissements et la dispersion des sœurs. Mère Ledóchowska se réfugie à Stockholm. Ce furent les moments les plus douloureux de sa vie : l'inaction et l'impuissance devant tant de bien à faire. L'inaction ne dura pas longtemps. A l'instigation de Sienkiewicz, elle accepta de donner une série de conférences en faveur de la Pologne. Et la voilà parcourant avec un succès incroyable les villes de Scandinavie. Bientôt aussi elle instaure des cours de langues et, répondant à une invitation, elle va ouvrir un institut au Danemark. Lors de l'armistice, l'ardente patriote polonaise peut enfin ramener son petit troupeau dans sa patrie. Mais les inévitables accommodations qu'une existence aussi mouvementée avait introduites dans leurs coutumes religieuses rendaient bien difficile le retour pur et simple à la vie de communauté avec les Sœurs restées à Cracovie. Munie de toutes les autorisations requises et dans le plus cordial accord, la Mère Ledóchowska fonda alors une Congrégation d'Ursulines nouvelle, distincte de celle où elle avait jadis fait profession. Ce pâle résumé laisse à peine deviner tout l'intérêt du récit de Mme Del Pozzo et toute la richesse d'analyse psychologique qu'il recèle. R. Lechat, S. I.

M. LEKEUX, O.F.M. — *La petite Sœur Céline.* Paris, Michel, 1949, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 300 frs franç.

On lira avec émotion cette ravissante histoire, toute simple et toute intérieure, d'une petite Clarisse, enlevée à la terre, en odeur de sainteté, — à l'âge de dix-neuf ans. Réalisation merveilleuse de la joie franciscaine au milieu d'incessantes souffrances. Affligée dès son enfance d'une plaie au pied qui la fit boiter et souffrir jusqu'à la fin de sa vie, réduite, par les revers de fortune de son père, à vivre plusieurs années dans le plus extrême dénuement, éprouvée dans ses affections les plus chères par des deuils successifs, contrariée dans ses aspirations à la vie religieuse par son infirmité, comblée enfin par son admission chez les Pauvres Claires de Talence — juste pour y consommer son immolation dans une pénible maladie, — sœur Céline ne perdit pas un instant sa sérénité, son sourire, sa joie toute surnaturelle, son total oubli de soi. Le R. P. Lekeux — qui n'en est pas à sa première réussite — excelle à nous faire suivre les ascensions de cette âme privilégiée vers les plus hauts sommets du détachement, de l'humilité souriante, de l'amour de son Dieu.
R. Lechat, S. I.

L. Levaux. — *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne (1877-1940).* Bruxelles, Paris, Editions Universitaires, 1948, 25 × 16 cm., 468 p.

L'auteur est un ami du Père Lebbe; mêlé à certaines phases de sa vie, il apporte là un témoignage particulièrement autorisé. L'ensemble de la fresque qu'il brosse dans ce gros volume est impressionnant; mais comme il le dit lui-même, ce n'est pas une « vie » du Père Lebbe; trop de sources de renseignements ne lui ont pas été accessibles. Ce monument à la mémoire d'un grand missionnaire a pourtant sa valeur et ne trahit pas son propos de donner à son héros toute sa stature : volonté de ce prêtre dans le sens fort du terme d'être tout à tous pour les conquérir tous à J.C. Qu'importent ici des divergences de points de vues ou des critiques de méthodes ? La grande leçon salutaire est un souci aigu de ne mettre aucun obstacle accidentel entre la Chine à évangéliser et l'Eglise du Christ. Devant pareille intensité chrétienne il est bien superflu de se substituer au jugement ultérieur de l'histoire pour proclamer les 3 gloires d'une génération de Belges : Mercier, Albert, Lebbe. L'ouvrage de M. Levaux a son réel intérêt mais nous fait désirer la biographie plus documentée qu'on prépare activement. John W. Saatman, S. I.

Mgr L. Picard. — *Un pionnier. Le Chanoine Brohée.* Coll. Chrétienté nouvelle, XVIII. Bruxelles, Editions Universitaires, 1949, 19 × 13 cm., 154 p.

Le Chanoine Brohée, mort en pleine activité, le 14 mai 1947, à l'âge de 67 ans, méritait qu'une main amie fixât son souvenir en des pages qui retraceraient les traits de sa physionomie morale et rappelleraient l'œuvre par lui accomplie. Il fut en bien des domaines un initiateur. Un des tout premiers, il lança en Belgique l'Action catholique et l'impulsion qu'il sut lui donner fut décisive. Nommé en 1910 par le Cardinal Mercier, dont il fut un des disciples de prédilection, président du Séminaire Léon XIII à Louvain, il se dépensa avec un zèle tout paternel à la formation intellectuelle et surtout spirituelle des aspirants au sacerdoce dont il eut tôt fait de gagner la vénération et la confiance. En un autre domaine encore, l'infatigable apôtre déploya les ressources de son zèle. Frappé des ravages que cause dans les âmes le mauvais cinéma, il suscita une véritable croisade pour combattre ce mal et pour promouvoir la production de films honnêtes et bienfaisants. Envisageant le problème dans toute son ampleur, il comprit qu'il fallait agir à la fois sur les artistes, sur les financiers et les industriels, sur les tenanciers de salles et sur les distributeurs de films, en même temps que sur le public, dont il importe de former le goût.

Ce qui frappe en cet homme d'une activité si débordante, on dirait presque trépidante, c'est qu'il fut en même temps un homme de prière, menant une vie intérieure très intense, soucieux de se retremper périodiquement par de brefs séjours ou des retraites à l'abbaye cistercienne de Scourmont. On a pu dire de lui qu'il était « un cistercien dans le monde ». N'est-ce pas d'ailleurs à ses conseils et à ses démarches que les moniales de Soleilmont doivent la restauration dans leur abbaye de l'ancienne règle cistercienne et le retour à la vie purement contemplative ? Son amour des âmes et son activité apostolique n'étaient chez ce prêtre éminent que le prolongement et le fruit de son intime union à Dieu et son profond esprit de foi. R. Lechat, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*